Studien

des

A. Gratry.

Zweite Folge.

Ueber die Erkenntniß des Menschen in seiner Denkthätigkeit.

Regensburg.
Verlag von G. Joseph Manz.
1859.

Ueber die

Erkenntniß des Menschen

in seiner Denkthätigkeit.

Von

A. Gratry,

Priester des Oratoriums von der unbefleckten Empfängniß.

Nach der dritten Originalauflage
ins Deütsche übertragen und mit Anmerkungen versehen
von

Dr. Konrad Joseph Pfahler,
Professor am Lyceum zu Eichstätt,
in Vereinigung mit
Joseph Weizenhofer und Michael Lefflad,
Domcooperatoren daselbst.

Non enim judicavi me scire aliquid inter
vos, nisi Jesum Christum et hunc crucifixum.
I. Cor., II, 2.

Erster Band.

Regensburg.
Verlag von G. Joseph Manz.
1859.

Vorwort

zur

deütschen Ausgabe.

Die zweite Folge der Gratry'schen Studien glauben wir nicht besser eröffnen zu können, als mit den Worten eines gefeierten Kirchenhauptes. Der Bischof von Poitiers, dessen Stimme auch in wissenschaftlichen Dingen in der ganzen katholischen Welt einen sehr guten Klang hat, bezeichnet in seiner neüesten Synodalinstruction den P. Gratry als „einen „kirchlichen Schriftsteller, der sich mit jedem Tage einen aus„gezeichneteren Rang unter den christlichen Philosophen dieses „Jahrhunderts sichere" (Instruction synodale, p. 30). Dieses bischöfliche Wort hat um so größeren Werth, als es

in einem solennen, gleichsam urkundlichen Schriftstück niedergelegt ist.

In Wahrheit bezieht sich dasselbe auf sämmtliche Werke Gratry's; aber gleichwohl möchten wir es vorzugsweise für dessen Logik in Anspruch nehmen. Denn, offen gestanden, war es gerade die Logik, welche die erste Liebe zu Gratry's Schriften in uns entzündet und aus welcher uns deren außerordentliche Bedeütung für die Gegenwart und Zukunft eingeleüchtet hat. Ingleichen wird sich auch jedem anderen Leser von selbst der Gedanke aufgedrängt haben, daß die Logik des Verfassers den eigentlichen Kern und Gradmesser seiner Studien hervorstellen müsse.

Bekanntlich haben die zwei Bände über die Erkenntniß Gottes in überwiegend historischer Weise dargethan, daß der Sinn des Unendlichen als Gottessinn der menschlichen Seele, als innerster Nerv des Beweises für die Existenz Gottes zu erkennen sei und daß es thatsächlich zwei Stufen in der Erkenntniß des Göttlichen gebe, die wohl geschieden, aber nicht getrennt sind, sich in einander bewegen, ohne sich zu confundiren. Dabei war der Vernunft die sogenannte inductive oder infinitesimale Methode als das nothwendige und vom Sinn des Unendlichen selbst bedingte, als Haupt- und Grundverfahren, angesonnen worden. Wir stellen nicht in Abrede, daß in dieser Beziehung dem Leser Manches wie

ein Postulat erscheinen konnte. War es doch hauptsächlich der Logik vorbehalten, die Nothwendigkeit, Wahrheit und Thatsächlichkeit dieses Verfahrens zur Evidenz zu bringen und dann aus diesem Gesichtspunkte das ganze menschliche Denken gründlich zu beleüchten.

Bevor wir daran gehen, diese Logik in ihren Grundzügen zu analysiren, dürfen wir nicht unbemerkt lassen, warum wir, abweichend vom Verfasser, die Aufschrift: Ueber die Erkenntniß des Menschen in seiner Denkthätigkeit als Haupttitel vorgezogen haben. Es geschah dieses nicht so fast, um das Wort „Logik" zu verdeütschen, auch nicht bloß, um zwischen den Titeln aller Werke Gratry's auch aüßerlich größeren Einklang herzustellen, sondern vornehmlich darum, weil wir unmaßgeblich der Ansicht huldigen, daß der Begriff und Ausdruck „Logik", in den letzten Zeiten und noch, einer sehr vieldeütigen Auffassung unterstellt, bald zu enge bald zu weit, oft wenigstens zu schulmäßig gefaßt wird. Daß es in keinem Falle um einer Neüerung willen geschehen, davon wird sich der Leser im Verfolge des Werkes selbst überzeügen. Denn im Contexte haben wir der Kürze halber den Ausdruck „Logik" meistens beibehalten.

Gratry's Logik umfaßt zwei Bände und besteht in einer Einleitung und sechs Büchern, von denen drei den ersten und drei den zweiten Band ausfüllen. Wie immer, faßt der Auctor

auch hier den ganzen, vollen, thatsächlichen Menschen ins Auge und will mit jenen Philosophen, die das menschliche Denken von irgend einem Lebenselemente der Erkenntniß ablösen und es in sich selbst versperren, nichts gemein haben. In diesem Sinne sah er sich sogar veranlaßt, gegen einen derartigen Zeitgenossen, Herrn Professor Saisset zu Lyon, der sich überdies unerhört grobe Verdrehungen beikommen läßt, polemisch aufzutreten. Unsere Leser werden dies aus dem Anhang zum zweiten Bande sattsam erfahren.

Die Einleitung über die Theorie des Inductivverfahrens ist jüngeren Datums und erst der zweiten Originalauflage beigegeben. Sie hat den Zweck, die wesenhafte Identität des allgemeinen Inductivverfahrens mit der infinitesimalen Analysis der Mathematik wissenschaftlich herzustellen. Der Verfasser weis't die abgeschmackte Zumuthung zurück, als wolle er durch den Infinitesimalcalcul einen neüen Beweis für die Existenz Gottes aufbringen; seine Absicht ist nur, die durch Wallis, Newton und Leibnitz in der Mathematik zum Durchbruch gekommene Infinitesimalanalysis als einen Ausfluß der jedem Menschen eigenen infinitesimalen Bewegung und diese selbst als Springquell aller über die aüßerliche Hülle vordringenden und vergleichenden Wissenschaft nachzuweisen. Unseres Erachtens hat Gratry diesen Zweck in bündiger und gelehrter Weise vollkommen erreicht.

Zum Werke selbst übergehend, werden im ersten Buche die bisherigen, schon von Leibnitz gerügten Lücken der Logik, dann die Erscheinung, daß sich die moderne Philosophie insgemein wie eine Zauberin in einen starren Kreis banne, gleichwie das Vorhandensein des Streites zwischen Glauben und Wissen hauptsächlich daraus erklärt, daß man das infinitesimale Element in der Erkenntniß verkennt oder vernachlässigt. Wie unser Verfasser so wahr erörtert, wurzeln eben in dieser Verkennung die „Ursachen unserer Irrthümer": die isolirte Speculation, die Sucht nach dem absoluten und stetigen Beweise, der philosophische Egoismus und die ausschließlichen Methoden, mit anderen Worten die Ablösung des intelligenten Menschen vom moralischen und selbst die Zerklüftung des logischen Menschen oder, wenn man all dieses in seinen thatsächlichen Wirkungen fassen will, die auffallende Unfruchtbarkeit und Stagnation der neüeren Philosophie. Ganz Recht hat der Verfasser, wenn er durchblicken läßt, daß nur unter solchen obwaltenden Ursachen die Logik des Pantheismus construirt werden konnte.

Dieser Logik des Pantheismus ist das ganze zweite Buch gewidmet. Als gewaltigster Vertreter derselben gilt ihm Hegel. Daher wird aus lauter Originaltexten schlagend erwiesen, daß Hegel alle Philosophie auf den Kopf stelle, weil er einerseits das syllogistische oder deductive

Verfahren zerstöre, andrerseits das dialektische oder inductive Verfahren gänzlich umkehre. Wir haben es schon einmal ausgesprochen, daß Hegel und sein System noch niemals so ganz aus der Zeit und für die Zeit gefaßt und gekennzeichnet wurde. Wir wiederholen diesen Ausspruch, ohne deshalb den deütschen Arbeiten, namentlich den neüesten von Katzenberger und Schmid, die verdiente Anerkennung schmälern zu wollen. Indem Gratry das Miasma des Denkens, welchem die Logik des Pantheismus entstammt, gründlich beleüchtet, übersieht er nicht, welcher Fingerzeig uns aus dem hegel'schen System entgegenwinke. Je absoluter, will er sagen, in dieser abstrusen Logik das infinitesimale Element bis unter den gemeinsten Fetischismus hinab sophistisch verkehrt wird, desto gebieterischer zwingt es die Geister, sich nicht länger gegen seinen gesunden Gebrauch zu verschließen.

In dieser Beziehung selbst vorangehend, behandelt der Verfasser im dritten Buche den Syllogismus in seiner Natur, Form, Arten, Figuren und Regeln. Gratry hält auf den Syllogismus sehr viel; er nennt diese Algebra des Geistes eine nothwendige, nützliche, in der Praxis nur allzu sehr vernachläſſigte Form, und die Syllogistik erklärt er für das ausgearbeitetste und vollendetste Gebaüde menschlicher Denkkunst. Auch weiß der Verfasser die Idee des Syllogismus, ganz anders als die Philosophen der absoluten Identität, in Gott zu finden; das dreieine Leben Gottes ist ihm die dem Syllo-

gismus zu Grunde liegende und entsprechende ewige Realität. Aber der Syllogismus, wie der Verfasser weiter ausführt, steht nur an der Pforte der Wahrheit, hinein kann er nicht dringen. Will er aus sich heraus weben und schaffen, dann maßt er sich ein göttliches Thun und Walten an, ohne je wirklich die Wahrheit zu finden. In die Pforte einzudringen, die Wahrheit und damit auch die Obersätze für den Syllogismus zu finden, ist einer anderen Vernunftbewegung, der transcendenten, infinitesimalen beschieden. Gleich wesentlich und nothwendig ist sie nicht continuirlich äüßerlich und auf Schlußfolgen beruhend; sie ist innerlich und dringt vom Begrenzten zum Unbegrenzten vor.

Mit dieser Bewegung, welche man die dialektische, inductive oder infinitesimale nennen kann, befaßt sich das vierte Buch oder das erste des zweiten Bandes. Ihre Spannfeder ist der innere Sinn, der göttliche Instinct im Menschen. Bei allem, sei es Perception, Abstraction, Generalisation, Universalisation, Induction oder Analogie, wirkt dieser Sinn **simultan** mit dem gegebenen Objecte; ohne ihn sind nicht nur alle diese Operationen des Geistes unmöglich, sondern auch, wie an Kant und Fichte zu ersehen, jedwede Auffassung selbst in ihrer Genesis unerklärlich. Das Abstracte ist nichts Lebendiges; das Universale allein ist lebendig, weil es die „beseelende Einheit, die göttliche Idee „oder den göttlichen Funken in allen Dingen erfaßt“. Die

eigentlichste und wesentlichste Function dieses Sinnes ist nach Gratry die *Analogie*, ein Verfahren, das mit aller Strenge nicht von Gleichheiten zu Gleichheiten, sondern von *Verhältnissen* zu *Verhältnissen* aufsteigt. Der Verfasser verhehlt sich nicht, daß man in der Philosophie vor dem Worte „Analogie" zurückschaudert und daß gewisse Leüte alsbald „Symbolismus, Mysticismus" schreien werden. Gerade deshalb bemüht er sich gründlich, das Wesen und die Wissenschaftlichkeit der Analogie nachzuweisen. Er macht es handgreiflich, daß die gesammte höhere Geometrie eine Welt der Analogien sei. Indem er sodann das Wesen der Dialektik dahin bestimmt, daß sie von den Erscheinungen zu den Gesetzen, von diesen zu den Ursachen und von den Ursachen zur Wesenheit aufsteige, zeigt er in einem historischen und principiellen Aufriß, daß dies der Weg *Kepler's* in seinen astronomischen Schöpfungen und der Weg des *Leibnitz* in seinen mathematischen Entdeckungen war. Gleichwie aber dieser Weg in der Naturwissenschaft auf das Unendliche geführt hat, so wird derselbe auch in der Wissenschaft des Menschengeistes das Nämliche erzwecken, wenn in Kraft des infinitesimalen Elementes des göttlichen Instinctes in der Seele die Urkeime göttlicher oder grenzenloser Verhältnisse auf Gott hinausgeführt werden. Gott wird dann als lebendiges Gesetz des Geistes gleichwie der Natur erkannt werden. Und hat der Mensch also Gott erkannt, dann erst erkennt er durch Gott sich selbst und die Welt, und zwar so, daß er über die gemeinen Triebe, über

sich selbst erhoben, gleichsam Dichter wird und doch Mathematiker und Philosoph zu sein nicht aufhört. So gewiß es aber ist, daß der Mensch Gott nie verstehen wird; denn „Gott kann wohl erkannt, aber nicht begriffen werden;" ebenso gewiß ist es auch, daß die Bewegung des Geistes, um Gott zu erkennen, eine harmonisch ethische sein muß, d. h. die wahre Erkenntniß Gottes ist von der That eines gereinigten Gewissens und einer gereinigten Vernunft abhängig.

Hier steht P. Gratry scheinbar an der Grenzscheide der Philosophie. Wir sagen „scheinbar". Denn man vergesse nicht, daß Gratry sich die Aufgabe gesteckt hat, eine „lebendige" Logik zu schreiben, und daß er darum an dem buchstäblichen Sinn des Wortes „Philosophie", d. h. „Liebe zur Weisheit" strenge festhält. Er stellt daher die Frage, ob die Philosophie bei jener Grenze stehen bleiben darf und wird. Seine Antwort ist: sie darf nicht; denn wie in der Abhandlung über die zwei Stufen in der Erkenntniß des Göttlichen und über das Verhältniß der Vernunft zum Glauben dargethan und hier in der Hauptsache wiederholt ist, seüfzt die Vernunft mit einem natürlichen Verlangen nach ihrer Füllung, die sie aus sich **nicht** erlangen kann, sie will mit anderen Worten ihren letzten, höchsten Schritt thun, sie will nicht bloß erkennen, daß Gott ist, sondern was er ist. Ob die Philosophie an der Grenze stehen bleiben wird? Hier unterscheidet Gratry und sagt: Ja, wenn sie es macht,

wie selbst die ehrlichste Philosophie unserer Tage, die schottische, oder wie Platon, der am Ende schwankt; aber dann ist Verzweiflung an der wahren Weisheit die unausbleibliche und von den Schotten eingestandene Folge, und das höchste Sehnen, der letzte Schritt für die Vernunft wäre nicht das Leben, sondern das Sterben, die Philosophie wäre unphilosophisch, eine endlose Sisyphusarbeit. Dagegen sagt Gratry, die wahre Philosophie wird nicht an der Grenze stehen bleiben, sie wird nicht leben, um zu sterben, sondern sterben, um zu leben, sie wird den höchsten, letzten Schritt thun. Diesen thut aber nur die **christliche** Philosophie. [1]) Und es ist dies keineswegs der Untergang, sondern ein volleres, nicht bloß vernünftig gesteigertes, sondern aus einer anderen Wurzel, aus der Gnade erblühtes Leben der Philosophie. Mit anderen Worten, Gratry redet im fünften Buche von den inspirirten Tugenden des Geistes oder von der Scientia infusa, ganz im Sinne der Summa contra gentes. Worin diese Scientia infusa besteht und was die christliche Philosophie unter diesem Impulse vermag, das wird in diesem Buche eingehend erörtert. Mit hinreißendem Feüer geschrieben, verwandelt es sich in seiner zweiten Hälfte in eine meisterhafte Analogie, durch welche erwiesen wird, wie **Jesus Christus der Gekreüzigte** der Weg,

---

1) Gratry's Begriff von christlicher Philosophie ist von der Art, daß ihn weder der Theologe zu weit, noch der Philosoph zu enge gefaßt finden dürfte.

die Wahrheit und das Leben auch für die Logik ist. Man sollte meinen, wer nicht Christ ist, muß es werden; so überzeügend spricht hier der Verfasser. Mit Recht nennt er selbst dieses Buch die Krone der Logik, die nicht fehlen darf.

Weil aber die Logik nicht bloß eine lebendige, sondern auch eine nützliche sein soll, so hat Gratry noch ein Buch hinzugefügt. Dieses, das sechste, betitelt er: die Quellen. Es ist für Jene bestimmt, die wirklich den letzten Schritt thun, d. h. den Weg der christlichen Philosophie wandeln wollen. Besseres könnte man namentlich dem jungen Manne nicht in die Hand geben. Um es kurz zu charakterisiren: Dieses Buch ist eine vollständige Hodegetik und Encyclopädie der Wissenschaften aus dem Gesichtspunkte der **christlichen** Philosophie.

Es steht uns nicht zu, hier unseren ganzen Gedanken über diese Logik auszusprechen und dem Urtheile der Leser vorzugreifen. Nur soviel sei uns zu sagen erlaubt: In logischer Hinsicht oder für die Denkthätigkeit des Menschen ist die Wahrheit und Nothwendigkeit, gleichwie die strenge Folgerichtigkeit des **gottmenschlichen** Standpunktes noch nie so gründlich, so wahr und so glänzend hervorgestellt worden, als es hier von Gratry geschehen. Und dies halten wir mehr denn je für das Grundthema unserer Zeit nach allen Richtungen. Hier berührt sich alles Zuviel und alles Zuwenig in der Wissenschaft; hier auch ist die Mitte, um welche sich

aller Haß und alle Liebe concentrirt, gleichviel ob es mit oder ohne Bewußtsein geschieht.

Möge diese Logik in diesem Sinne recht viele Geister erfrischen und mit der unerschütterlichen Hoffnung, die den Verfasser und auch uns selbst beseelt, reichlich erfüllen. Will's Gott, so soll bis zum neüen Jahre der zweite Band die Presse verlassen.

Eichstätt, am Feste Allerheiligen, 1. November 1858.

Dr. K. J. Pfahler,
Lycealprofessor.

Vorrede

zur

ersten französischen Auflage.

Seit der Veröffentlichung dieses Werkes hat der hochwürdigste Erzbischof von Paris folgendes Schreiben an uns zu richten sich gewürdigt:

Paris, den 15. November 1855.

Hochwürdiger Pater! Ich habe Ihre Logik rasch gelesen und beeile mich, Ihnen meine ersten Eindrücke mitzutheilen. Inmitten so vieler Geschäfte, von denen ich überhaüft bin, nahm ich das Buch gleichsam zur Abspannung in die Hand. Es war mir unmöglich, es zu lassen. Sie haben ihm

einen Reiz zu geben gewußt, der mich hingerissen hat. Ich las diese zwei Bände einer ernsten Philosophie, wie man in der Jugend die anziehendsten Geschichten liest.

Einige Züge des Werkes verrathen Ihre Abkunft gar wohl. Sie gehören zu der großen christlichen Schule des siebenzehnten Jahrhunderts. Mit einer besonderen Kunst, die Ihnen eigenthümlich ist und den Reiz der Originalität ausmacht, treten Sie in die Fußtapfen Ihrer erlauchtesten Väter. Manchmal bin ich von der Erhabenheit und haarscharfen Richtigkeit Ihrer Anschauungen ganz überrascht. Auch ist da und dort in diesen Blättern eine Innigkeit des Gefühls, eine sanfte Salbung ausgegossen, welche die Seele fesselt und rührt. Man denkt an Platon und an den heiligen Augustin.

Der große Vorzug Ihres Buches besteht darin, daß es weit mehr praktisch als theoretisch ist und daß es ebenso sehr von der Tugend als von der Wahrheit handelt. Sie glauben, und Sie haben Recht, daß die Wolken, welche die Vernunft umdunkeln, vom Herzen kommen, und daß man im Allgemeinen den rechten Geist hätte, wenn man reinen Herzens wäre. Sie haben diese Philosophie in der Schule des Sokrates oder besser noch in der unseres göttlichen Herrn und Meisters Jesu Christi gelernt.

Fahren Sie fort, diesen Weg zu wandeln, auf welchem Sie schon mehr denn **eine** lichtvolle und

tiefe Spur zurückgelassen haben. Ich segne Ihre Arbeiten. Sie werden unter die Wiederhersteller der einzig wahren Philosophie gerechnet werden, jener Philosophie, die von Gott begeistert ist und zu Gott führt.

Empfangen Sie, mein hochwürdiger Pater, nochmal die Versicherung meiner Hochachtung und aufrichtigen Ergebenheit.

† **M. D. August**, Erzbischof von Paris.

Es ist uns nicht möglich, für dieses Wort unseres Erzbischofs: „Ich segne Ihre Arbeiten," unseren Dank auszudrücken. Doch dürfen wir nicht verschweigen, daß dieser Segen ein Gefühl der Verdemüthigung, das uns in Einem fort anwandelt, in unserer Seele herabstimmt. Zur Ehre des Priesterthums berufen haben wir der Sache Gottes nur mit der Feder zu dienen uns für würdig und fähig befunden. Andere sind Seelenhirten, Missionäre und Apostel geworden, und wir haben Mitschüler, die Martyrer sind. Wir — wir sind unter die Schriftsteller verwiesen. Und selbst unter den Schriftstellern gibt es solche, die sich mit den heiligen Wissenschaften befassen. Und wir befassen uns bis daher mit Logik.

Aber siehe da, es gibt in der Kirche auch einen Segen für das indirecte Apostolat der Philosophie! Vielleicht hat auch diese Art von secundärem Dienste einen zeitgemäßen Sinn.

In diesem Jahrhundert, wo der Gedanke, der gute oder schlimme, durch seinen allgemeinen und täglichen Einfluß despo-

tisch die Welt beherrscht, und wo sich, wenn das Wort auf den Thron gelangt, in Folge eines befremdlichen und sehr gefährlichen Zusammentreffens mächtige Secten finden, die planmäßig auf den Umsturz der Vernunftgesetze hinarbeiten: für eine solche Epoche dürfte es fast ein heiliges Werk sein, die menschliche Vernunft und ihre Gesetze zu vertheidigen. Ist vielleicht der Grund, warum heützutage gerade der Priester die Philosophie stützen muß, um den Glauben aufrecht zu halten, ist dieser Grund in der tiefgehenden Solidarität der beiden Lichter zu suchen, mit denen Gott die Menschen erleüchtet?

In diesem Sinne — und das eben hebt unseren Muth — können unsere Bemühungen für den Dienst Gottes und das Heil der Seelen nicht unfruchtbar sein.

Was das vorliegende Buch im Besonderen anlangt, so ist es noch nicht wissenschaftlich besprochen worden. Warme und theilnahmvolle Lobesversicherungen haben uns ermuthigt; lebhafte Angriffe sind dazwischen gefolgt [1]). Aber das wissen-

---

1) Ein in Bezug auf unsere Person — mit Ausnahme der Stelle, wo wir als bösartiger Mensch hingestellt werden — sehr kurzer, aber gegen unser Werk sehr lebhafter Angriff erschien in der Revue des deux Mondes vom 1. September 1855. Aber diese Kritik berührt uns nicht, denn sie nöthigt den Auctor, uns den unsrigen entgegengesetzte Sätze zu unterschieben und zu unserer Bekämpfung das überraschende Paradoxon aufzustellen, daß die Vernunft ganz anders verfahre, je nachdem es sich um Physik oder um Metaphysik oder um Geometrie handle, und daß es drei Vernunftkünste gebe. Es war leicht zu erwidern,

schaftliche Studium eines Punktes, der neü scheint, ungeachtet aller Anstrengungen, ihn alt zu machen, ist bis zur Stunde nicht unternommen worden. Die Theorie desjenigen von den zwei Vernunftverfahren, welches nicht deducirt, sondern inducirt und sich aufwärts schwingt, ist noch nicht wahrhaft in Erörterung gezogen worden.

Gleichwohl ist diese Theorie in unseren Augen sehr wichtig, freilich nicht insofern, als ob die Kenntniß derselben den Denkern ein Mittel in die Hand geben müsse, „das die Geister fast gleich mache und das Genie ersetze," wie sonderbar genug Bacon in Betreff seines Novum Organum [2]) hofft; sondern weil die Unkenntniß und die mit ihr verbundene Negation des Principalverfahrens der Vernunft, wenn auch nicht in die Wissenschaften, so doch in das Volk eine verstümmelte Logik einführt, eine Logik, welche durch ihre verneinenden und skeptischen Grundsätze die praktische Uebung der Vernunft in ihren höchsten Operationen bei einer großen Zahl von Menschen hemmt und unterdrückt. Man kennt nach dem Ausdruck des heiligen Thomas „die Kraft des vernünftigen Denkens" nicht. Und wie sollen dann Geister, die diesem natürlichen und sichtbaren Lichte nicht folgen, den himmlischen Klarheiten des Glaubens sich hinzugeben vermögen? — „Wofern ihr

---

daß es nur eine Vernunftkunst gebe. Unsere Erwiderung steht im Correspondant vom 25. October 1855.

2) Nostra enim via inveniendi scientias, *exaequat fere ingenia et non multum excellentiae eorum relinquit:* cum omnia per certissimas regulas et demonstrationes transigat. *Nov. Org.*, CXXII.

„mir nicht glaubet,“ sagt der Heiland, „wenn ich von irdischen „Dingen zu eüch rede; wie werdet ihr mir Glauben schenken, „wenn ich zu eüch rede von himmlischen Dingen?“ In der That, ohne hier die umgekehrte Logik der Sophisten in Rede zu bringen, es gibt eine verstümmelte Logik, die fast über alle oberflächlich gebildeten Geister herrscht und an der Verringerung der Vernunft in den Massen arbeitet. Diese Logik schneidet den Seelen die Flügel ab, indem sie dieselben dahin bringt, daß sie die Richtigkeit und Geltung der im Wesen des Menschen gelegenen instinctiven Urtheile, die gleichsam den Grundstock des geistigen und sittlichen Lebens bilden, insgemein leügnen.

„Die Wissenschaft,“ sagte Jouffroy, „hat das Geheim„niß, den allgemeinen Satz für jene prompten, raschen und „sicheren Urtheile, die der gesunde Menschenverstand gleichsam „aus Instinct fällt, noch nicht gefunden. Aber dieser hat sie „einmal; er durchschaut in dunkler Ahnung die Motive, sie zu „haben; er hat ein taubes Verständniß dieser Motive: sie exi„stiren also, und wenn sie existiren, so ist es möglich, sie in „Wirklichkeit zu erfassen, sie zu bestimmen.“ Besser kann man es nicht sagen. Nun denn, durch eine geschmälerte Logik die Springfeder dieser wesenhaften, instinctmäßigen, fundamentalen Urtheile des gesunden Sinnes hemmen oder brechen: das heißen wir der Seele die Flügel abschneiden. Sollte es demnach nicht an der Erhebung der Seelen arbeiten heißen, wenn man die wahren Motive dieser Urtheile aufdeckt, ihr Geheimniß findet, ihren Satz genau bestimmt?

Wir haben behauptet, daß dieser Satz existire, und nachgewiesen, daß ihn alle großen Geister wahrgenommen haben. Wir haben gesagt, daß diese einfache, rasche und populäre

Methode die Schwester des Gebets und der Poesie und zu gleicher Zeit so präcis wissenschaftlich sei, daß sie ihren exacten Typus in der Geometrie hat und der Hebel der Wissenschaften ist. Und warum denn nicht? Warum sollte der Schwung des Gebetes und der Poesie nicht seine bestimmte und ideale Form haben? Hat die aufsteigende Weihrauchsaüle keine Form in ihrem Schwunge? Hat die Musik, gleichfalls eine Schwester des Gebets und der Poesie, hat sie nicht gerade die Geometrie gleichsam zum Leibe, zum Maß und zur Form ihrer Verkörperung? Ist das Sonnenlicht an sich und in seinen Farben und in deren zartesten Nüancen und in allen seinen Schwingungen, ist es nicht absolut und ganz und gar der Zahl, dem Maße, der Geometrie unterworfen? Warum sollte es also beim geistigen Lichte und bei den Bewegungen des Gedankens und bei den Formen der Vernunft anders sein? Warum sollten diese Formen und Bewegungen sich nicht auf die ewige Geometrie, die erkennbar, die in Gott ist, beziehen können?

Wohlan, wir haben gesagt, wiederholen und zeigen, daß das Geheimniß, daß der gesuchte Satz von Leibnitz in dem gegeben worden ist, was er „den höheren Theil der allgemeinen „Mathematik, nämlich die Wissenschaft des Unendlichen selbst" nennt — Generalis matheseos pars sublimior .... ipsa scilicet scientia infiniti —.

Dieses Principalverfahren des Geistes, diese Bewegung und dieser Schwung der Vernunft zu den Gesetzen, Ursachen, Principien, zur Einheit, zum Universalen und Unendlichen; diese rasche und sichere Bewegung des Denkens, die nicht deducirt, sondern sich ohne Mittelglied von einer Welt zur anderen

erschwingt: dieses Verfahren, von dem Royer=Collard sagt, es sei noch kein Name dafür erfunden; von dem ein Zeitgenosse [3]) behauptet, es sei seine Theorie noch nicht fertig, eine Theorie, an welche sich seither ein anderer Zeitgenosse [4]) mit Glück gemacht hat: dieses Verfahren erweis't in der Geometrie, in welche es von Leibnitz eingeführt wurde, seine wissenschaftliche Strenge. Und indem es Leibnitz einführt, entgeht ihm nicht, daß er durch diese Entdeckung die Metaphysik, Logik, Naturwissenschaft und Geometrie einander nähert, ohne sie zu confundiren. Er weiß, daß er die Erfindungs= und die Beweiskunst entwickelt und vervollkommnet. Unedirte Texte, die nächstens veröffentlicht [5]) werden, geben uns die Versicherung, daß unsere Conjectur in diesem Punkte gegründet war. Es möge uns genügen, hier jenes Fragment über die Freiheit, das als einer der tiefsten Züge von des Leibnitz Genie gelten wird, anzuführen. In diesen Blättern enthüllt uns Leibnitz eine der Krisen seiner Intelligenz, und diese bestand in der Versuchung des Fatalismus. „Ich bin aus diesem Abgrund heraus," sagt er. Und auf welchem Wege? Hören wir ihn. „Endlich," sagt er, „kam mir ein neües, unerwartetes Licht, woher ich es „nicht zu hoffen wagte. Ich habe es in meinen mathematischen „Betrachtungen über die Natur des Unendlichen gefunden." [6])

---

3) Whewell.

4) Apelt.

5) In der Fortsetzung der Veröffentlichung der unedirten Manuscripte des Leibnitz vom Grafen Foucher de Careil.

6) In diesem Fragmente finden wir überdies alle Ideen unseres Capitels über den Mißbrauch des stetigen deductiven Beweises, und insbesondere die Idee der geometrischen incommen=

Dieses und andere Fragmente, namentlich das über Weigel,[7] zeigen klar, daß Leibnitz in seinem geometrischen Infinitesimalverfahren gleich uns das wahre logische Verfahren, das in der Metaphysik „da, wo eine Deduction auf dem Wege der „Identität nicht möglich ist,“ — Quae nulla analysi ad identitatem reduci possunt — anwendbare Verfahren erblickt. Wir hatten dies schon ausgesprochen, bevor wir diese Texte entdeckten.

Seither sind uns jedoch viele Andere zu Hilfe gekommen. Der hervorragendste unter ihnen ist ein zeitgenössischer Auctor, der uns völlig unbekannt war und in demselben Augenblicke, als die erste Ausgabe unserer Logik erschien, in Deütschland mit den nämlichen Ideen hervortrat. Apelt entwickelt in seinem sehr trefflichen Werke über die Theorie der Induction[8]) unseren eigenen Satz und stimmt in seinen Ausdrücken sehr oft mit uns zusammen.

Folgendes ist, bis auf Weniges, die kurze Vorrede dieses Buches:

---

surablen Größen, die als Typus des Verhältnisses zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, zwischen der Welt und Gott, zwischen der Freiheit und dem göttlichen Vorauswissen zu betrachten sind. Man sehe diese Logik, Bd. I, Cap. IV.

7) Im Fragmente über Weigel sagt Leibnitz hinreichend klar, er hoffe zur Mathematik und Metaphysik in ihrer bisherigen Behandlung dadurch etwas hinzuzufügen, daß er diese beiden Wissenschaften mittelst seiner Infinitesimalmethode vergleiche. Im Fragment über die Freiheit faßt er seinen Gedanken bestimmter.

8) Apelt: Die Theorie der Induction. Leipzig, 1854.

„An die Induction knüpft sich ein doppeltes Interesse: „einmal bildet sie die Brücke zwischen der Philosophie und den „Naturwissenschaften, das anderemal ist sie der Hauptdifferenz„punkt der deütschen und englischen Philosophie. Während die „jetzt in Deütschland herrschende Philosophie die Induction ver„wirft oder ignorirt, ist es seit Bacon's Zeiten das Bestreben „der Engländer und Franzosen gewesen, die Philosophie aus„schließlich auf dem Wege der Induction zu begründen und aus„zubilden. Eine Annäherung und Ausgleichung wäre hier nur „möglich durch eine richtige Theorie der Induction. Derselbe „Grund, welcher die philosophische Denkweise der Deütschen „und Engländer trennt, hat bei uns auch das Band zwischen „der Philosophie und Naturwissenschaft zerrissen...... Also auch „hier ist die Theorie der Induction der Knotenpunkt, in welchem „Empirie und Metaphysik zusammenhängen. Aber selbst Whewell, „der Geschichtschreiber und Philosoph der Inductionen, gesteht, „daß die Logik der Induction noch ein frommer Wunsch sei. „Ich hoffe durch die Veröffentlichung der nachfolgenden Unter„suchungen etwas zur Erfüllung dieses Wunsches beizutragen."

Unseres Erachtens hat der Auctor sein Versprechen erfüllt.

Allein worin besteht sein Grundgedanke über die wahre Methode der Induction? Für ihn wie für uns hat das Verfahren, welches vom Zufälligen zum Nothwendigen, von den Thatsachen zu den Gesetzen, von den Wirkungen zu den Ursachen, vom Besonderen zum Allgemeinen und vom Endlichen zum Unendlichen geht, seinen Sitz eben im Wesen des Infinitesimalcalculs. [9]) „Hier zeigt sich nun," sagt unser Auctor,

---

9) Wir sagten im Jahre 1853 in der ersten Ausgabe der Erkenntniß Gottes, Bd. I, S. 460 u. 461:

„ein bemerkenswerther Zusammenhang dieses Schlusses von der „Wirkung auf die Ursache mit der Analysis des Unendlichen. „Die Analysis des Unendlichen .... offenbart das Geheimniß „des Zusammenhangs zwischen Ursachen und Wirkungen. Dies

---

„Demnach geht das mathematische Infinitesimalverfahren, „ganz wie der platonische und cartesianische Beweis für die Exi„stenz Gottes, vom Endlichen zum Unendlichen, vom Zufälligen „zum Nothwendigen, vom Veränderlichen zum Ewigen, vom „Individuellen zum Allgemeinen, und sein Vorschreiten ist genau „das nämliche, indem es alle Schranken der Zufälligkeit und des „Wechsels verschwinden macht, das Wesentliche in den einzelnen „Wirklichkeiten auffaßt, das Zufällige auf Null und das Wesent„liche auf das Unendliche hinausführt."

„Mithin ist der Infinitesimalproceß der Mathematik genau „genommen nichts anderes, als ein einzelner Fall und eine spe„cielle Anwendung eines allgemeinen und fundamentalen Pro„cesses, mittelst dessen sich der menschliche Geist in einem eben„so erhabenen, ebenso unfehlbaren als einfachen Acte von jeder „gegebenen endlichen Größe zum Unendlichen aufschwingt."

„In der Mathematik wie in der Metaphysik wird also für „das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen ein und das„selbe allgemeine Verfahren angewendet. Wie nun? wenn dieses „Verfahren, in seiner Anwendung auf die Mathematik, Wunder „hervorbringt und seine Resultate unfehlbar gewiß sind: ist es „dann möglich, daß es in seiner Anwendung auf die Meta„physik nichts weiteres hervorbringe als den Irrthum?"

„Ich frage: ist es vernünftig, anzunehmen, daß ein dem „Menschengeiste eingeborenes, von allen Menschen, unbewußt „oder bewußt, thatsächlich geübtes Verfahren; ein Verfahren, „das der Lebensgrund der Poesie, dieser Blume der Wahr„heit ist; ein Verfahren, das alle Philosophen ersten Ranges „wahrgenommen oder mehr oder weniger klar beschrieben haben;

„liegt im Wesen dieser Rechnungsart.“ 10) Das ist ganz und gar unsere These. Aber der Auctor fügt hinzu, was wir nicht gesagt hatten, nämlich: „Wenn man in der Physik oder „Mechanik von der gegebenen Wirkung auf die Ursache geht, „so hat man es mit einer Aufgabe der Differentialrechnung „zu thun. Wenn dagegen die Ursache gegeben ist und man „sucht die Wirkung derselben, so bekömmt man eine Aufgabe „der Integralrechnung.“ 11)

Ueberdies sagt unser Auctor weiter unten wie wir, „daß „die wahre inductive Methode einerseits nur nach der Ent- „deckung des Infinitesimalcalculs und andererseits nur nach „der Arbeit Kepler's möglich war.“ 12)

„ein Verfahren endlich, das, im Fortschreiten der Wissenschaft „auch auf die Mathematik angewendet, in derselben in Folge „der staunenswerthesten Entdeckungen die Strenge seiner Gewiß- „heit und seine große Kraft unverkennbar ans Licht gestellt hat: „ich frage also: ist es zulässig, anzunehmen, daß eine solche „Methode nur in der Mathematik wahr ist und daß sie dagegen „seit dem Anfange der Welt vom gesunden Menschenverstande, „von der Poesie, von der Philosophie auf den Beweis und das „Studium des lebendig wirklichen Unendlichen mit Unrecht ist „angewendet worden? Unmöglich kann dies angenommen werden. „Zwischen beiden Anwendungen des Verfahrens besteht noth- „wendig eine Solidarität, und seine metaphysische Gewißheit „wird von der mathematischen Gewißheit bestätigt.“

10) Theorie der Induction, S. 24.

11) Ebend., S. 26.

12) Vergl. auch S. 27: „Was nach der mathematischen Theorie der „Naturphilosophie eine bloß mögliche Form der Erfah- „rung war, das wird durch die Induction zum Naturgesetz.

Apelt zeigt uns ferner, was wir ihm aufs Wort kaum geglaubt haben, obschon die Thatsache ganz zu unserem Gunsten sprach, nämlich: daß die Infinitesimalanalyse das eigentliche Inductionsmittel in den Händen Newton's war. [13]) Gegenwärtig wissen wir, daß diese Behauptung wahr ist. Biot hat es jüngst in einer kostbaren Arbeit über Newton nachgewiesen. [14]) Unser berühmter Geometer hatte ganz richtig errathen, daß Newton seine Entdeckungen der Macht „seiner verborgenen Ana„lysis" — analysim latentem — verdanke. Ja, Newton sagt es im folgenden Satze, der heützutage als der seinige erwiesen ist, mit eigenen Worten selbst: „Nur mit Hilfe dieser „neüen Analysis — jener der Fluxionen — hat Newton die „meisten der im Buche der Principien ausgesprochenen Sätze „entdeckt." Andererseits behauptet Newton allenthalben, daß seine Methode die Induction sei. Dieser große Mann erblickte also in seiner neüen Analysis, wie wir, die Induction unter geometrischer Form.

Dagegen bedauern wir, daß Apelt von Leibnitz so wenig gesagt hat. Leibnitz hat dem Instrument der Entdeckungen, der Infinitesimalanalyse ihre bessere Form, eine unvergleichlich nettere, raschere und durchgreifendere Form gegeben, als die Newton's ist. Ferner betrachtet Leibnitz allenthalben seine Analysis als die in der Geometrie sichtbar gewordene Erfindungs-

---

„Ohne die erstere würde dieses Gesetz keine Apodicticität und „ohne die letztere keine assertorische Giltigkeit haben. Dort hat „man es nur in abstracto, hier in concreto."

13) Theorie der Induction, S. 27.

14) Journal des Savants, Octobernummer 1855, p. 601 et 602.

Logik. Anderthalb Jahre nach der Veröffentlichung des Buches der Principien behauptet Leibnitz in den Leipziger Acten, daß er durch seine Analysis seit langer Zeit die nämlichen Entdeckungen gemacht habe wie Newton. Leibnitz hat also die ganze logische Bedeütung seiner Methode erkannt. Er erklärt es sattsam, wenn er von dem höheren Theile der Mathematik — matheseos pars sublimior —, der die Wissenschaft des Unendlichen selbst ist — ipsa scilicet scientia infiniti —, redet und behauptet, daß er „mit Hilfe des von ihm noch so „genannten inneren Theiles der Mathematik über die Vernunft„kunst wichtigere Vorschriften geben werde, als man vermuthen „könne.“ [15]) Und an einer anderen Stelle, wo er auf den nämlichen Gedanken zurückkömmt, setzt er hinzu: „Was nun „meines Ermessens darin zu leisten möglich, ist von solchem „Begriff, daß ich mir nicht getraue, ohne wirkliche Proben „genugsamen Glauben zu finden, und werde also lieber eine „mehrere Ausführung annoch aussetzen.“ [16])

Aus allem dem ergeben sich also zwei Punkte: 1. daß der Infinitesimalcalcul in seiner Anwendung auf die Naturwissenschaft das eigentliche Mittel der Induction ist; 2. daß dieses bewunderungswürdige Mittel daher stammt, daß man das principale von den zwei Vernunftverfahren, dasjenige, welches nicht auf dem Wege der Identität deducirt, sondern aufwärts steigt und auf dem Wege der Transcendenz vorschreitet, auf die Geometrie angewendet hat. Gerade von diesem allgemeinen Verfahren der Transcendenz hängen aber alle jene

15) Fragment über Weigel.

16) *Opera phil.* (Erdmann), p. 423.

essentiellen, fundamentalen Urtheile ab, die der gesunde Menschenverstand gleichsam aus Instinct fällt; die der nothwendige Grundstock des geistigen und sittlichen Lebens sind und alles in sich schließen, was die Theologie die Dogmen der natürlichen Religion nennt. Wirklich fand sich also in der Theorie, welche wir durch Vergleichung der Logik, Metaphysik, Geometrie und der wahren Naturwissenschaft aufzuhellen versuchten, es fand sich „jener philosophische Knotenpunkt", von dem Apelt spricht, jener, in welchem sich die zwei Schulen, die speculative und die empirische, die Metaphysik und die Naturwissenschaften die Hand reichen können. Hier sollten wir auf jenes Centrum stoßen, von welchem wir selbst in unserem Buche über die Erkenntniß Gottes redeten, als wir gleichfalls durch unseren Beitrag „diesen Centralpunkt der Philosophie, „in welchem alle ihre Strahlen zusammenfallen, lebhafter ins „Licht zu setzen" hofften.

Und nunmehr, da wir mit unserer Behauptung, daß die wahre und bestimmte Theorie des principalen unter den zwei Vernunftverfahren im Wesen des Infinitesimalcalculs gleichsam vor den Augen liege, nicht mehr allein stehen; nunmehr behaupten wir mit wachsender Ueberzeügung, daß diese Bemerkung von entscheidendem Gewichte in der Logik ist. Wir behaupten es, nicht in dem absurden Sinne, daß uns dieses Zusammentreffen ein neües Verfahren des Geistes, ein Novum Organum enthülle, sondern in dem Sinne, daß es in der wunderbaren geometrischen Entdeckung, deren logische Natur, außer von Leibnitz, Wallis und Newton, nie begriffen worden war, die Anwendung des uralten, nothwendigen und allgemeinen Vernunftverfahrens in seinem Aufschwung und seinen instinctiven Bewegungen unter bestimmter und klarer Form

entschleiere. Wir sagen, daß dieses Zusammentreffen den vielleicht wichtigsten Punkt der allgemeinen Vernunfttheorie ins Licht setze. Eine Menge von Schwierigkeiten, mit denen sowohl die Skeptiker als die Sophisten Mißbrauch trieben und noch treiben, finden dadurch ihre Lösung. Ferner ist die Logik des gesunden Menschenverstandes einmal wissenschaftlich gerechtfertigt. Ohne Zweifel hat sie dies an und für sich nicht nöthig gehabt. Dennoch ist es gut, daß es dem Skepticismus und Rationalismus gegenüber geschehen ist. Ingleichen können wir die ernsten Denker nicht genug auffordern, diese Theorie zu studiren, in der Weise, daß sie die neüen Texte des Leibniz, die Einleitung des gelehrten Herausgebers und das Buch Apelt's mit unserer Logik vergleichen. Wer diesen Punkt bis in den Grund erschöpft, arbeitet nicht umsonst.

Was uns betrifft, so würden wir uns glücklich schätzen, wenn wir den Geistern, die unseren Glauben im Namen der Vernunft bekämpfen, zu beweisen vermöchten, daß nach unserem Dafürhalten die Kraft und Tragweite der Vernunft viel größer ist als sie selbst meinen. Dann würden sie vielleicht begreifen, daß das Haupthinderniß gegen den Glauben nächst dem moralischen Uebel in den unter uns herrschenden falschen logischen Gewohnheiten zu suchen ist, welche die Vernunft in ihrem besseren Theile verstümmeln und zu gleicher Zeit die unerläßliche Stütze des Christenthums, die Dogmen des natürlichen Glaubens, umstürzen. Ja, in unseren Kämpfen gegen den Geist des Unglaubens stehen die intellectuellen Lücken und die Schranken der verstümmelten Vernunft insgemein wie Schlagbäume vor uns. Allerdings sind die Leidenschaften das tiefinnere und substantielle Hinderniß; aber wenn der ehrliche Mensch die Wahrheit erkennt, so verurtheilt er die Leidenschaften, unterdrückt, lenkt

sie und erhebt ihre rechtmäßigen Eindrücke zu Gott. Jesus wußte die Besessenen, die Zöllner, die Frauen vom schlechten Lebenswandel zu rühren, zu befreien, nach sich zu ziehen. Aber was vermochte sein allmächtiges Wort gegen die Schriftgelehrten? Nun wird heützutage durch die allgemeinste Verbreitung einer oberflächlichen und unvollständigen Bildung der Geist der Schriftgelehrten volksthümlich gemacht und jene unverrückbare intellectuelle Form, die sich in sich verschließt und sich vermöge des theilweisen Lichtes gegen das unendliche Licht absperrt, vervielfältigt. Welch' ein Schauspiel, einen Armen, eine Frau, einen Unwissenden zu erblicken, dem die gemeinen logischen Traditionen diese erschreckende Form des Geistes aufzwingen! Welch' ein Schauspiel, eine Seele zu erblicken, die nach dem Glauben und Leben hungert, aber systematisch abgerichtet wird, sich jedes Lichtstrahls von außen zu erwehren! Wie viele Male haben wir bei Betrachtung einer solchen Seele gefunden, daß sie an sich gut, aber gegen die Wahrheit in einer undurchdringlichen logischen Form künstlich eingezwängt ist! Im Centrum erblickten wir ein Herz, aber ringsum starrte die Mauer! Wir berechneten mit Schauder die unermeßliche Arbeit, die wir aufzubieten hätten, um durch unsere Vernunft alle diese Gegenwehren niederzurennen! Und die Zeit war hiezu nicht ausreichend!

In solchen Fällen gilt es, wenn man kann, zur Elektricität des Herzens, die den Stein durchzuckt und von ferne wirkt, seine Zuflucht zu nehmen!

Allein wie gut wäre es, wenn man die verkehrte Logik, welche in so vielen Menschen die Vernunft ihrer Ausdehnung

und ihres Lichtes beraubt und welche so viele Herzen erstickt und begräbt, ganz und gar vernichten könnte!

* *
*

Man gestatte uns, hier einige vorbedachte Freiheiten oder Errata anzufügen.

Die Philosophie ist das Gebiet, auf welchem man sich haüfig versteigt. Wir geben zu, daß dies auch uns eben in dieser Logik widerfahren konnte. In der Philosophie taüscht man sich besonders gerne, und wir fühlen nur zu sehr, daß wir diesem harten Gesetze mehr als viele Andere unterworfen sind. Auch beeilen wir uns, diese neüe Arbeit dem Urtheile der Kirche und des heiligen Stuhles zu Füßen zu legen, und sehen überdies dem Urtheile aller competenten Geister, die uns zu lesen und sich mit uns zu befassen die Güte haben, mit aller Achtung entgegen. Uebrigens wollen wir versuchen, einige Dunkelheiten zu zerstreüen und Mißverständnissen vorzubeügen.

Wir wenden uns zunächst an jene von unseren Lesern, welche wir für Sachverständige halten und geben ihnen Folgendes zu bedenken:

Im Evangelium heißt es: „Mit welchem Maße ihr Andere richtet, mit demselben werdet auch ihr gerichtet werden." Dies ist das Maß, welches wir selbst, wenn es sich um Philosophie handelt, an das Wort des Anderen anzulegen uns befleißen.

Wir setzen die Sophisten bei Seite; diese geben wir der ganzen Strenge der Gesetze, der logischen und moralischen

Gesetze preis. Sind diese Bösewichter der intellectuellen Welt verdienter Maßen fern gehalten, so schauen wir auf die Anderen, selbst auf die Halben und Wankenden, selbst auf die, welche kaum ihren Weg erkennen; wir betrachten sie alle als Menschen von gutem Willen und sagen: „Friede der Erkenntniß auf Erde allen Menschen, die eines guten Willens sind!"

Die Sophisten sind Geister, die dem Irrthum zugekehrt sind. Sie sind umgestürzte Compasse. Es gibt deren. Wir sprechen von ihnen nur, um an ihnen das sich überall darbietende Widerspiel der Wahrheit zu zeigen. Alle Uebrigen, selbst Jene, deren Richtung zur Sonne der Intelligenzen die schwächste, schwebendste, bethörteste ist, wollen wir unterstützen, sie ermuthigen, sie auf ihrer Linie vorwärts treiben, sie zur Entwicklung und Vollständigkeit führen, vorausgesetzt daß sie nicht selbst zu hart und zu ausschließend gegen den Nebenmenschen sind und sie sich nicht anmaßen, alles zu wissen, alles gut zu wissen.

Unter dieser Bedingung oder auch ohne diese Bedingung wollen wir in ihren Worten alles, was sich nicht absolut dagegen straübt, auf die gute Seite deüten. Wir wollen alle unsere Brüder behandeln, wie es die Theologen mit den Kirchenvätern machen. Sie urgiren niemals deren Worte, um eine Häresie herauszubringen, sondern im Gegentheile sie erklären deren Gedanken nach den ihnen zugemutheten heiligen Absichten. Und es ist diese Methode nicht bloß die Liebe, sie ist auch die Wahrheit. Je mehr ein Mensch die Wahrheit einsieht, desto leichter weiß er von dem so oft doppelsinnigen oder zu schmalen Worte zu dem Gedanken, der oft noch partiell, aber weiter ist als das Wort; von dem Gedanken zur

inneren Bewegung, die oft besser ist als der Gedanke; endlich von dem einen und dem anderen zum Strahl der ewigen Wahrheit vorzudringen, den unser Bruder, der denkt und redet, um ihn uns zu künden, im Helldunkel geschaut oder geahnt hat.

Wohlan, wir bitten die hellsehenderen Männer, sie möchten es auch mit uns so machen.

Und um es beßtmöglich zu verdienen, nehmen wir allsogleich einen anstößigen Ausdruck oder auch Gedanken zurück, welchem man in diesem Bande begegnen wird. Wir haben folgende Worte niedergeschrieben: „Wir unsrerseits glauben es, „und nachdem wir die ganze Philosophie Theil für Theil „durchstudirt haben, behaupten wir es." Diese Phrase, für sich genommen, schlägt einen uns nicht ziemenden Ton an; würde sie nicht erklärt, so müßte sie uns selber tief mißfallen. Bisweilen wird der Schriftsteller von der Feder fortgerissen; wer Schriftsteller ist, der weiß es; und das ist auch uns begegnet. Der Sinn der Phrase ist: „Auf unserem christlichen „Glauben ruhend, von Geistern, die stärker sind als wir, „vom heiligen Augustin und vom heiligen Thomas unterstützt, „haben wir das Gebiet der eigentlichen Philosophie Theil für „Theil durchwandert, so daß wir deren Grenzen kennen und „den Punkt, wo die andere Region beginnt." Das ist unser Gedanke. Keineswegs aber glauben wir alle philosophischen Fragen bis auf ihre innerste Tiefe erschöpft zu haben; daran fehlt viel.

Wir haben uns also übel ausgedrückt.

Ferner, als wir diese Worte schrieben, haben wir vielleicht auch einer leichten Anwandlung von Laune und Selbstgefühl

Raum gegeben. Wir dachten an jene philosophische Gleichheit oder vielmehr Ueberlegenheit, die jeder Mensch, der gebildete wie der ungebildete, jedem Anderen gegenüber immer sich anmaßt. Man spreche von Philosophie: gleich, ohne Aufmerksamkeit und Nachdenken, schaut Jedermann Einen an und richtet. Wenn man nun sein Leben in der Liebe und Forschung der Wahrheit verwendet; wenn man ihr alles geopfert; wenn man viele Stunden knieend zu ihren Füßen zugebracht und ihre göttlichen Füße mit Thränen und Küssen bedeckt hat: so fühlt man seine Schwäche sicherlich um so besser, aber man möchte gleichwohl von denen, die nicht einmal sehr gewiß sind, daß die Weisheit existire und daß sie Gott sei, nur mit rückhaltigem Maß beurtheilt werden.

Im Uebrigen tilgen wir diese üble Phrase aus und halten nur den oben erklärten Sinn aufrecht. Ebenso unterdrücken wir die schlimme Anwandlung; und dies um so mehr, als wir persönlich mit der äußersten Nachsicht, die Jedermann uns bezeügt hat, stets nur zufrieden sein konnten.

Einem anderen Mißverständnisse müssen wir zuvorkommen. Unser erstes Capitel führt die Aufschrift: „Einige Lücken in der Logik." Diese Aufschrift ist gut. Sie will sagen, daß wir einige Lücken hervorheben, ohne sie alle namhaft machen zu wollen. Noch viel weniger maßen wir uns an, sie alle, ja selbst die hervorgehobenen, ausgefüllt zu haben. Wir haben es nicht einmal in Bezug auf eine der wichtigsten unternommen. Es ist dies die Theorie der Sprache. Wir haben dieses schöne Thema gar nicht behandelt. Wir hatten über die articulirte Sprache schon ein ganzes Buch geschrieben, das nach unserem ursprünglichen Plane eines von den sieben Büchern

der Logik bildete. Wir haben es unterdrückt, weil einer der Fundamentalpunkte dieser Frage uns noch dunkel ist. [17])

Das dritte Buch der Logik mit dem Titel: der Syllogismus, erheischt einen vorlaüfigen Fingerzeig. Der einfache Leser kann es überschlagen. Aber das letzte Capitel muß man lesen, weil darin die philosophische Idee der beiden unter sich verglichenen Vernunftprocesse zu geben versucht wird.

Beim Nachdenken über dieses Capitel wolle der Leser nicht irre werden über den Sinn, in welchem wir sagen, daß ein Verfahren des menschlichen Denkens sein ideales Musterbild, seine ewige Grundlage in Gott haben kann. Diese Behauptung ist nur ein besonderer Fall jener allenthalben in der Theologie wie in der Philosophie angenommenen allgemeinen Wahrheit, nämlich: Jedes Ding hat in Gott sein ideales Musterbild und seine ewige Grundlage. Selbst die Materie hat ihre ewige Idee, ihren Seinsgrund in Gott und sie ist, wie die Theologen sich ausdrücken, in Gott auf eminente Weise. So kann der heilige Thomas ohne einen Zug von Pantheismus sagen: „Gott ist alles auf überragende Weise" — **Deus est omnia eminenter** —. Auch das Denken ist in Gott auf eminente, d. i. auf unendliche Weise, mit anderen Worten frei von allen Schranken der endlichen Natur, z. B. vom Nacheinander, von der Partialität, von der Wandelbarkeit. Unbestreitbar ist das Denken, das Urtheilen, soweit sie discursiv sind, nur dem endlichen Geiste und keineswegs dem Geiste Gottes eigen. Wenn man aber die Urtheilskraft nicht mehr

---

17) Gegenwärtig ist dieses Buch über die Sprache gedruckt und bildet das zweite Buch der Erkenntniß der Seele oder der Psychologie.

in ihrer Entwicklung und Bewegung, sondern in ihrem Ziel und Wesen betrachtet, so ist dem nicht mehr so und es wird erlaubt sein, zu sagen, der Gedanke des Menschen ahme einiger Maßen den Gottes nach. Und wenn es z. B. wahr ist, wie wir es zeigen, daß alle Regeln des Syllogismus auf den kurzen Satz: Tres unum sint, zurückgehen, so werden wir, wie uns daücht, daraus schließen können, daß hier einige Analogie mit dem obwalte, was der Glaube durch den großen und göttlichen Satz: Tres unum sunt, über die Natur Gottes lehrt. Uebrigens ist dies oft vor uns gesagt worden. — Und wenn wir diese Analogie verfolgen, so halten wir nicht bloß in den drei wesentlichen Gliedern des Satzes, sondern wohlverstanden, unserer allgemeinen Lehre zufolge, auch in der Vergleichung der Idee Gottes mit der Idee der geschaffenen Dinge den nothwendigen und absoluten Unterschied des Endlichen und Unendlichen immer fest. So haben wir gesagt (S. 290): „Gleichwie in dem geringsten Wesen die Substanz, „die uns nur aus ihren Eigenschaften erkennbar ist, durch die „Eigenschaft herausgestellt wird, ebenso dürfte es in Gott das „Unsichtbare und das Bild oder den Abglanz des Unsichtbaren „geben; es dürfte die Substanz und den Ausdruck — Figur — „der Substanz geben.“ Bei diesen Worten fassen wir die Ausdrücke des heiligen Paulus nur in dem Sinne, in welchem sie der heilige Thomas von Aquin commentirt. Der heilige Paulus nennt den Sohn: „Bild des unsichtbaren Gottes“ — Imago Dei invisibilis —; [18]) und wiederum: „Ausdruck „der Substanz Gottes“ — Figura substantiae ejus —. [19])

---

18) *Coloss.*, I, 15.

19) *Hebr.*, I, 3.

Und der heilige Thomas bezieht diese zwei Worte, in seinem Commentar zum heiligen Paulus, [20]) nicht allein auf den Gottmenschen, sondern auf das ewige Wort. Er sagt: Der Logos ist

---

20) *Hebr.*, lect. II. Die hieher bezügliche Stelle des heiligen Thomas lautet:

Figura hic ponitur pro caractere vel imagine, quod dicitur imago substantiae. Sciendum tamen, quod licet imago dicat similitudinem, non tamen quaelibet similitudo est imago. Albedo enim in pariete non est imago albedinis meae, sed imago est similitudo in specie. Inter accidentia vero nihil ita est expressum signum, sicut speciei est figura. Unde qui describit figuram animalis, describit imaginem ejus. Filius ergo, qui est imago invisibilis Dei, proprie dicitur figura. Sed cujus? Substantiae ejus. Imago enim alicujus est multiplex. Aliquando enim est signum repraesentans speciem in nullo cum ipsa conveniens, sicut imago hominis in pariete, quae in nullo habet veram speciem hominis. Aliquando vero assimilatur in specie, *non tantum in repraesentando, sed etiam in essendo*, sicut filius est imago vera patris. Genesis quinto, Adam genuit filium ad imaginem suam. Unde dicit Augustinus, quod filius est imago patris, quia assimilatur in natura speciei, sicut filius regis est imago regis. Dicit ergo, quod est figura substantiae. Sed quare non dicit, quod est figura naturae? Quia possibile est, quod natura speciei multiplicetur ad multitudinem individuorum in compositis ex materia et forma. Unde filius sortis non habet eandem naturam numero cum patre suo. Substantia vero nunquam multiplicatur. Non enim alia est substantia patris, alia filii. Nec enim dividitur secundum diversa individua. Quia ergo una et eadem est numero natura in patre et filio Dei: ideo non dicit naturae quae dividitur, sed substantiae indivisibilis. Joan., X: „Ego et Pater unum sumus," et XIV: „Ego „in Patre et Pater in me est." Anmerk. d. Herausg.

das Bild oder der Abglanz des Vaters in dem Sinne, daß das Wort des Vaters der Abglanz der Weisheit ist, durch welche sich der Vater erkennt. Der Logos ist auch der Ausdruck oder das Bild der Substanz des Vaters, nicht bloß der Darstellung, sondern auch dem Wesen nach — non tantum in repraesentando, sed etiam in essendo —. Lediglich in diesem letzten Sinne haben wir das Vorausgehende geschrieben. Man muß begreifen, daß in Gott der Abglanz des Unsichtbaren oder der Ausdruck der Substanz nicht, wie in den geschaffenen Dingen, eine Qualität ist, durch welche die Substanz offenbar wird, sondern ein nothwendig consubstantieller, dem Wesen nach völlig gleicher, obschon der Person nach verschiedener Abglanz und Ausdruck. Gleichfalls nur in diesem Sinne konnten wir (S. 288 u. 289) reden von „dem Unterschiede, den das Dogma zwischen der Wesenheit Gottes und der Person des Logos aufstellt." Dieser Unterschied ist: die Wesenheit ist eine in den drei Personen, und die Person des Logos ist eine der drei in der einzigen Wesenheit geschiedenen Personen. Aber es ist wohl zu merken, daß die Person des Logos die ganze Wesenheit Gottes hat.

Das vierte Buch, welches von dem Infinitesimalcalcul oder, wie wir ihn auch nennen, von dem dialektischen Verfahren oder der Induction handelt, ist unseres Erachtens sehr wichtig. Indeß können wir uns nicht verhehlen, daß die Auseinandersetzung eines so neüen Gegenstandes unfehlbar viele Unvollkommenheiten und Lücken bieten muß.

So haben wir in der Abhandlung über Aristoteles herausgestellt, daß seine Theorie der Induction mit der Platon's wie mit der unsrigen zusammenstimme; die Differenzen aber haben wir vielleicht nicht genugsam dargethan.

Was wir über die Vorerlaüterungen der wahren Inductionstheorie gesagt haben, hätte ohne Zweifel sehr vermehrt werden können; aber ich hoffe, daß Andere uns behilflich sein werden, diesen geschichtlichen Punkt der Philosophie weiter zu entwickeln. Uebrigens haben wir in unserer Abhandlung über die Erkenntniß Gottes denselben ziemlich weitlaüfig auseinandergesetzt.

In dem Capitel, das die Ueberschrift trägt: Die Induction in der Hand Kepler's, wollen wir nicht geltend machen, daß die ganze Arbeit Kepler's nur Induction gewesen sei. Ist ja der Syllogismus und alle secundären Verfahren des Geistes und die Beobachtung, als Grundlage der Induction, und selbst das von der Beobachtung unzertrennliche Herumtappen: alles dieses findet sich in jeder menschlichen Arbeit bei einander. Wir haben bloß zu zeigen versucht, wie die Induction, so wie wir sie verstehen, die Seele der Arbeit und der Entdeckungen Kepler's war.

In demselben Capitel werden es die Mathematiker uns zu gute halten, daß wir die Ideen Kepler's und fast aller Alten, Philosophen oder Kirchenväter, Scholastiker oder Mystiker, über den Symbolismus der Geometrie nicht als sinnlos verwerfen. Man hat diesen Symbolismus sehr oft ungeschickt auslegen können, aber vorhanden ist er. Die Geometrie herrscht am sichtbaren Himmel und in der ganzen Natur. Ich glaube auch, daß sie in der unsichtbaren Welt einen Sinn habe. Ich halte es für keinen Mißbrauch mehr, zu sagen, daß der Kreis unter allen Figuren eine in seiner Art einzige und die in ihrem Gesetze einfachste Figur sei. Und es ist gewiß merkwürdig, daß die astronomischen Figuren, eben vermöge der Natur des

Raumes und vermöge der Natur der Kraft, auf den Kreis oder auf seine Ableitungen zurückkommen müssen.

Wird man sagen, daß die wirklichen, von den Gestirnen beschriebenen Curven sehr complicirte sind und von sehr hohem Grade? daß Kepler, wenn er bessere Instrumente gehabt hätte, seine Ellipsen am Himmel nicht hätte finden können, weil es deren nicht gibt? Diese Redeweise wäre unseres Erachtens nicht philosophisch. Es ist gewiß, daß die Sonne, in Kraft des Attractionsgesetzes, der schon in Schwung gesetzten Erde einen Druck der Bewegung gibt, die mathematisch genau elliptisch ist. Es ist wahr, daß andere, von den Gestirnen und der Erde selbst als Attractionsmitten kommende Bewegungen diese Bewegung überdecken. Ja, von wegen dieses schönen Gesetzes der Mechanik, das man „Coexistenz- „oder Ueberdeckungsgesetz der Bewegungen" nennt, subsistirt die Ellipse, in der Analysis und selbst in der Wirklichkeit, vollkommen inmitten aller Störungen, die sich beigesellen oder überdecken. Was sind zweitens diese störenden Bewegungen selbst, welche die Ellipse bedecken? Nichts weiter als Ellipsen oder Curven zweiten Grades, weil jedes perturbatorische Centrum selbst vermöge der Natur des Raumes und der Kraft nur dahin zielen kann, die Erde in elliptischer Bewegung um sich selbst drehen zu machen oder sie auf irgend eine Art von Parabel oder Hyperbel hinauszutreiben. Kepler hat also durch sein inductives Verfahren die präcise Wahrheit gefunden und herausgestellt, welche von der minutiösesten Beobachtung nicht gegeben, ja dem Anscheine nach widersprochen worden wäre.

Eben auf dieses vierte Buch war unser Augenmerk gerichtet, als wir in einer neüeren Vorrede sagten [21]: „In der

---

21) Vorrede zur zweiten Ausgabe der Erkenntniß Gottes.

„Logik werden wir unsere Idee umständlich auseinandersetzen „und uns erlauben, an competente Männer eine Bitte zu „richten. Wir werden sie nämlich ersuchen, daß sie un„sere Abhandlung, wenn sie von ihnen gelesen ist, sorgfältig „prüfen und sich dann dafür oder dagegen aussprechen möchten. „Es soll dies keineswegs eine Herausforderung an den Wider„spruch sein; im Gegentheile, es ist nur das aufrichtige Ver„langen, über einen Gedanken, der für uns sehr wenig Ge„wicht hat, sobald er nicht vollständige Anerkennung findet, „aufgeklärt, berichtigt oder unterstützt zu werden. Bis zu „diesem Augenblicke halten sich die gewiegteren Stimmen in „der Schwebe; noch keine hat unsere Behauptung geradezu „bestritten. Einige betrachten sie als wahr."

„Wäre es denn nicht von sehr großem Interesse für die „Wissenschaft, wenn sie über diesen Punkt zur Gewißheit ge„langte? Ist unsere Darstellung dieses Verfahrens, mittelst „dessen sich die Seele ohne Mittelglied, aber gestützt auf „Gott, zu einer Behauptung erschwingt, die inhaltvoller ist, „als der ostensible Ausgangspunkt des Gedankens; ist diese „Darstellung Wahrheit oder Taüschung? Ist sie ein klarer „und wahrer Blick in eine tiefe Thatsache der Seele, die bei „dem so verwickelten Leben des Geistes von der Speculation „noch nicht scharf und richtig wahrgenommen wurde? Wir „werden uns in unserer Logik nach Kräften bemühen, alle „Mittel darzubieten, um über diese Frage zu entscheiden. „Ueberdies haben wir uns bestrebt, möglichst klar zu sein.... „Wenn wir nicht irren, so ist es uns gelungen, die Idee des „Infinitesimalcalculs der geistigen Tragkraft jedes unterrichteten „Lesers nahe zu bringen, wenn auch dessen mathematische Vor„kenntnisse noch so schwach oder mangelhaft sein mögen. Einige

„Stunden überlegter Aufmerksamkeit — und es wird, wie „wir sicher hoffen, genug sein, um uns zu begreifen."

In Betreff der zwei letzten Bücher, die den Titel führen: **Die inspirirten Tugenden des Geistes** und **die Quellen,** gestehen wir, daß sie in einer Elementarlogik nicht an ihrem Platze sein mögen. Betrachtet man aber die Logik mehr in ihrem Geiste, in ihrem Princip und ihrer Quelle, als im Detail der Regeln; definirt man sie als „die Entfaltung des Logos im Geiste"; nimmt man die an der Spitze dieses Buches stehenden Worte des heiligen Paulus, in welchen er erklärt, daß er nur Eines: „das Wort und zwar das in„carnirte und gekreüzigte Wort" wissen wolle, zum Wahlspruch dieser großen Wissenschaft: dann sind diese zwei Bücher die nothwendige Krone der Logik, und wir bitten den Leser, er möge sie mit gutem Willen, mit ganzer Seele lesen, um daraus die etlichen Lichtstrahlen zu sammeln, welche das göttliche Wort, unser Herr und Meister, darin niedergelegt hat, trotz all dem, daß sie unser zu wenig bildsamer und zu wenig klarer Geist nicht mit Glück wird aufgefangen haben.

Endlich, wenn es einen Punkt gibt, an den wir vor allem halten und um dessen willen wir bereit wären, alles zu corrigiren, so ist es jener, der die brüderliche Liebe berührt. Wir haben Niemanden zu verwunden im Sinne, außer die Böswilligen, jene, welche die einfache und mit Liebe dargebotene Wahrheit verwundet; und wir haben sie zu verwunden im Sinne, wie das Eisen die Glieder verwundet, in welche der Brand einfrißt. In unserem zweiten Buche, das betitelt ist: Die Logik des Pantheismus, haben wir an den Brand der Vernunft, der den Pantheismus und Atheis-

mus in Europa zu verbreiten sucht, ein eisernes Instrument ansetzen wollen und wir glauben das Uebel für diejenigen, welche Acht haben, ausgeschnitten zu haben. Brauchen wir aber zu bemerken, daß wir bereit sind, denen die Füße zu küssen, welche sich beim Lesen dieses Buches für persönlich angegriffen und verwundet halten? Wenn irgend ein aufrichtiger, mehr oder minder von dieser grausamen Pest der umgekehrten Vernunft angesteckter Geist uns bis zu Ende lesen will, so wird er vielleicht von selbst begreifen, daß unsere Heftigkeit nichts anderes ist als der entscheidende Versuch, welcher das Uebel ausschneidet, um das Leben zurückzustellen.

Allein wir sehen uns außer diesem nothwendigen Angriffe um, ob wir nicht in den vorliegenden zwei Bänden irgend ein Wort haben stehen lassen, das Jemanden betrüben oder verletzen könnte. Vielleicht jenes Wort: „das Gezücht „der Professoren"! Aber wir selbst sind unser ganzes Leben Professor gewesen; unsere Freünde, unsere Zöglinge sind Professoren oder waren oder werden es sein; was wollen wir also sagen? Wir wollen nur von einer gewissen traditionellen philosophischen Gangart reden, über welche, glaube ich, die Professoren selbst wie wir urtheilen.

Es finden sich darin auch einige strenge, aber wie uns scheint gerechte Zeilen über die Tagespresse. Und wir glauben, daß die gewiegtesten von den Schriftstellern, welche sich dem täglichen Kampfe widmen, uns darob nicht tadeln werden. Wir kennen deren sehr berühmte, die viel weiter gehen als wir, die mit Freüden zu kämpfen aufhörten, wenn nicht das Uebel und der Irrthum das große Wort hätten, und die diesem endlosen Tumulte das Schweigen weit vorzögen.

Jedenfalls darf einer fast unwiderstehlichen Macht, einem entfesselten Elemente, das Republiken wie Königreiche umstürzt und an den Orten, welche es unterwühlt, die strenge Bildung der Geister beinahe unmöglich macht, einer solchen Macht darf nicht geschmeichelt werden. Freilich, man muß es gestehen, wenn dieses Element einmal eine Seele, ein Gewissen, eine Doctrin, eine Liebe faßt; wenn diese Liebe die zu Gott und zu den Menschen ist; wenn die Mäkler aus dem Tempel getrieben sind: so wird sich daraus unstreitig eine neüe Aera für den Fortschritt des Reiches Gottes gestalten.

Fürwahr, hätten wir alle — ich rede von Denen, die denken und schreiben —, hätten wir eine gemeinsame Religion; wären die großen Grundlinien des menschlichen Denkens gezogen oder wären diese Züge wenigstens gekannt oder angenommen; hätten die Wissenschaften eine Idee, einen Glauben; käme für sie eine Epoche, ich sage nicht der Einmüthigkeit, sondern der Mehrstimmigkeit in der Wahrheit: was vermöchte dann nicht heützutage das Denken! Dem Gedanken sind nunmehr Eisen und Feüer dienstbar geworden; Eisen und Feüer sind unermüdliche Arbeiter geworden, um ihn zu vervielfachen, wunderbare Schnellläufer oder vielmehr zaubermäßige Strahlen, um ihn der ganzen Welt mit der Geschwindigkeit des Lichtes zu vermitteln! Ist es nicht ersichtlich, daß, gleichwie nunmehr die christliche Völkerfamilie, wenn sie sich einigt, mittelst der Waffen die Herrin der ganzen Welt ist, daß ebenso das Denken der kleinen Zahl der Denkenden unfehlbar Meisterin aller Völker ist, wenn es sich einigt? Allerdings, diese Einigung der Geister, nicht einmal in der Einmüthigkeit, sondern in einer übergewichtigen

Mehrstimmigkeit: sie ist ein schöner Traum! — ein schöner Traum für alle Jene, die den Glauben nicht haben. Gott sei Dank! sie ist außerhalb der Wahrheit nicht möglich. Aber wenn das Christenthum wahr ist, wenn unserem Eüropa einige Tage des Friedens und lichtvoller Arbeit gegönnt werden, um noch die große christliche Philosophie und ihren mächtigen wissenschaftlichen Einfluß zu entwickeln: läßt sich dann nicht glauben, daß zum Heil der Gesellschaften in diesem kritischen Moment der Welt ein großes Jahrhundert der geistigen Einigung erstehen werde? Warum weigern wir uns immer, an die Möglichkeit großer Dinge und großer, neüer Ereignisse zu glauben? Der Geist Gottes ist allmächtig; und wenn die Menschheit reiner wäre, wenn wir ein wenig Glauben hätten, wäre uns nichts unmöglich. Der wahre Herr und Meister hat dies gesagt.

Einleitung

über

die Theorie des Inductivverfahrens.

Mit dem Namen „Philosophie" beehrt man nur zu oft und seit langer Zeit ein widerliches und falsches Gezücht, das, wie ich glaube, im Verschwinden begriffen ist; ein abenteüerliches Gezücht, das, unter dem Vorwande der präcisen Fassung und Abstraction, sich über Styl und Klarheit hinwegsetzt und mit der Klarheit alles über Bord wirft; ein hochmüthiges und gefährliches Gezücht, dessen Anmaßung im Wesentlichen darin besteht, daß es sich als den Inhaber und Vertreter der Wahrheit brüstet, während doch sein dunkles und unbestimmtes Gebiet die Haupthöhle des Irrthums, wenn nicht die Wüste selber ist. Dieses Gezücht versteckt die Nichtigkeit, Unwissenheit und Kühnheit der absoluten, dem Zufall und der Willkür entstammten Behauptung, die Lüge selbst und den Haß der Wahrheit hinter unfaßbare Erörterungen, die einem wahren Kauderwälsch gleichen. Von diesem dreifachen Herde aus sucht das Gift des Absurden von Zeit zu Zeit in die allgemeine Literatur und in alle Richtungen des Denkens einzuschleichen, um festen Fuß zu fassen. Indessen darf man hoffen, daß dieses ganze Gezücht seinem Ende nahe ist. Es kann sich nur mehr halten mit Hilfe eines logischen Scandals, indem es, um die

Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, behauptet, daß Ja Nein ist, und indem es sodann aus dieser allgemeinen Formel des Absurden die darin enthaltenen logischen Ungeheüer deducirt. Aber dieses schreiende Werk des Widerspruchs, seit Gorgias gekannt und von Aristoteles, der sein ungeschlachtes Gebahren schildert, verächtlich durchgezogen; dieses gewaltthätige und stupide Werk kann die Welt nur auf einen Augenblick in Staunen versetzen, und das ganze Gezücht ist ebenso gut in seiner absurden Form, in der Sophistik, als in seiner hohlen Form, in der abstracten oder losgetrennten Philosophie, im Absterben begriffen. [1])

Nicht diese Unfruchtbarkeiten oder besser nicht diese unwürdigen Streiche, sondern die Wissenschaft, die klare Wahrheit verlangt der menschliche Geist.

Wir haben nun das bewundernswerthe und lebendige Beispiel der großen Naturwissenschaft vor unseren Augen. Sehet da den Anfang dessen, was der menschliche Geist will. Er will die wirkliche Wissenschaft, nicht als glaubte er sie vollkommen und vollendet, sondern die Wissenschaft, die ihren festen Ausgangspunkt hat, die fortschreitet, auf dem Wirklichen ruht und sich auf alles erstreckt: auf die Welt, die wir sehen, auf jene andere Welt, die wir sind, und auf die unendliche Welt, die Gott ist, auf die unendliche Welt, zu der die endlichen Welten hinstreben.

Wir sind der Ansicht, daß die nächste Kraftanstrengung der modernen Vernunft die totale Wissenschaft zu Stande bringen

---

1) Abstracte oder losgetrennte Philosophie nenne ich diejenige, welche eines der wesentlichen Elemente der Philosophie zurückweis't. Die wesentlichen Elemente der vollständigen Philosophie sind: die drei Wesenheiten, von denen Aristoteles spricht — zwei natürliche, die andere unbewegliche. Es sind die drei Welten, von denen Pascal redet: Die Welt der Körper, die Welt der Geister und die übernatürliche Welt; es sind die drei Leben, die Maine de Biran wiedergefunden und constatirt hat: das physiologische, psychologische und göttliche Leben. Man lese Pascal, lese Maine de Biran (Journal intime) und man wird die absolute Solidität und Tragweite dieser großen Unterscheidung wohl begreifen.

wird und zwar nach der Methode, die in dem bereits in Angriff genommenen Theile, in der Wissenschaft der sichtbaren Welt, lebt und waltet.

Wir haben es versucht, durch unsere Werke und insbesondere durch unsere Logik zu diesem Fortschritt beizutragen. In dieser Einleitung wollen wir einen von den Punkten der allgemeinen Theorie der Methode noch klarer auseinandersetzen, nämlich: wie jenes der zwei nothwendigen Vernunftverfahren, das ich den Grundact und Fundamentalproceß des vernünftigen Lebens genannt habe, in der Mathematik, wo man seine Gesetze erfassen und seine Natur und Fruchtbarkeit constatiren kann, ebenso gut seinen lebendigen Ausdruck habe als das andere Verfahren.

Wir bitten den Leser, daß er uns ein geneigtes Ohr schenken und uns nach seiner eigenen Ueberzeügung beurtheilen möge.

Zur größeren Klarheit theilen wir diese Einleitung in vier Abschnitte, wovon der erste die Auctoritäten, der zweite die Beweisführung, der dritte die Zusammenfassung und der vierte die Schlußfolgerungen enthält.

Erster Abschnitt.

Auctoritäten.

I.

Es mögen zunächst über das Ganze der Logik wörtliche Texte des Aristoteles folgen: „Alles, was wir lernen, lernen wir durch Deduction oder durch Induction." [1]) — „Der eine

1) Im IV. Buche, d. i. im ersten Capitel des II. Bandes werden wir diese und andere Texte griechisch citiren.

„Weg zur Erkenntniß ist die Induction, der andere der Syllo„gismus.“ — „Die Induction ist der regelmäßige Uebergang vom „Besonderen zum Allgemeinen.“ — „Die Induction gibt das „Princip und das Allgemeine.“ — „Die Obersätze sind die „Ausgangspunkte des Syllogismus. Der Syllogismus gibt sie „nicht; also erhält man sie durch die Induction.“ — „Wenn es „ein Mittelglied gibt, durch welches ein Satz aus dem an„deren abgeleitet werden kann, so geschieht dieses durch den „Syllogismus; wenn es aber kein Mittelglied gibt, so ist die „Induction am Platze.“

Das ist die Lehre des Aristoteles, ingleichen auch die Platon's und des Mittelalters und im Grunde die aller Zeiten.

In der That, wer möchte diesen einfachen Aussprüchen entgegentreten? Ist ihre Wahrheit nicht offenkundig? Hat die Vernunft nicht in Wirklichkeit diese zwei Bewegungen? Sind sie nicht nothwendig und ausreichend zugleich? Entweder sucht die Vernunft, was sie nicht hat, oder sie entwickelt, was sie hat; entweder findet sie ein Princip, oder sie zieht die Folgerungen; entweder erhebt sie sich von besonderen Thatsachen zu allgemeinen Behauptungen, oder sie deducirt und geht vom Allgemeinen zum Besonderen. Das eine von den beiden Verfahren beginnt, erfindet; das andere setzt fort, verarbeitet und entwickelt.

Was aber diese beiden Vernunftbewegungen, die Induction und die Deduction, kennzeichnet und unterscheidet, ist, daß die Deduction auf dem Wege der Identität vorschreitet; sie geht den Weg der Gleichungen, von Identität zu Identität, oder, wie Platon sich ausdrückt, „sie tritt aus ihrem Ausgangspunkt „nicht heraus.“

Dagegen kann die Induction, um die Obersätze, um die Principien zu finden, um das zu erreichen, was man nicht hatte, nicht innerhalb ihres Ausgangspunktes stehen bleiben: sie muß, wie Aristoteles sagt, ohne Mittelglied vorschreiten, und „sich“, wie Platon sagt, „über ihren Ausgangspunkt erheben.“ Aus einer Thatsache ein Gesetz oder aus dem Besonderen das Allgemeine erschließen, dies heißt ohne syllogistisches Mittel-

glied vorgehen, dies heißt aus der Identität heraustreten, mit anderen Worten, es heißt auf dem Wege der Transcendenz verfahren.

Nun haben wir in dieser Logik behauptet und weitlaüfig bewiesen, daß von den zwei Verfahren zwar das eine, die Deduction oder der Syllogismus, vollkommen erkannt, das andere aber, die Induction, das Verfahren der Transcendenz, in der Regel mißkannt ist. Wir haben gesagt, wie jene noch unter dem größten Theile der Denker herrschende Sucht nach der fortgesetzten deductiven Beweisführung auf dem Wege der Identität eine der größten Geißeln der Philosophie und die Ursache der ungeheüersten Irrthümer ist. [2])

Jeder gibt zu, daß das Verfahren, welches deducirt, welches das Vorhandene entwickelt, welches auf dem Wege der Identität vorschreitet und aus seinem Ausgangspunkt nicht heraustritt, ein evident strenges ist. Aber man begreift nicht, was jenes andere Verfahren ist, welches sucht, was man nicht hat; welches weit über den Ausgangspunkt hinausgeht; welches ohne Mittelglied, auf dem Wege der Transcendenz und nicht mehr auf dem der Identität, verfährt. Fast alle halten wir die Induction für synonym mit unsicherem Herumtappen, mit Conjectur; für ein unbestimmtes Verfahren, das nur Wahrscheinlichkeit und Probabilität erzeüge.

Alle Jene, die sich in neüester Zeit mit der Induction befaßt haben, Hamilton, Whewell, Apelt, gestehen, daß

---

2) Der Leser wird gebeten, das vierte Capitel des ersten Buches dieser Logik mit Aufmerksamkeit zu lesen. Dort wird folgende Behauptung erörtert — S. 54 —: „Die Sucht nach dem stetigen deductiven Beweis „besteht darin, daß man das eine der beiden Vernunftverfahren, den „Syllogismus oder das Princip der Identität, auf alles anzuwenden „versucht. Man will von jedem Punkte aus zu jedwedem anderen einen „stetigen Uebergang des Nämlichen zum Nämlichen herstellen, ein Be„weis, daß man die Existenz des anderen Vernunftverfahrens nicht kennt „und daß man die Möglichkeit voraussetzt, alles in der absoluten Iden„tität zu sehen.“ — Es ist dies eine der größten Verkehrtheiten des menschlichen Geistes; es ist die Quelle des Pantheismus unserer Zeit.

die Theorie der Induction erst noch zu schaffen sei. „Sie ist „noch ein frommer Wunsch," sagt Apelt. [3]) — „Die Logik der „Induction ist noch nicht gemacht," sagt Whewell. — „The „logik of induction has not yet been constructed." [4])

Hamilton drückt sich seinerseits also aus:

„Wir kennen keinen Logiker, der den eigenthümlichen Cha„rakter der dialektischen Induction klar definirt hätte, und es „gibt Wenige, die über diesen Punkt nicht in die schwersten „Irrthümer verfallen wären. Die obschon ziemlich magere Lehre „des Aristoteles ist exact in Hinsicht auf die Substanz. Aber „die späteren Logiker haben in ihren Versuchen, die Lehre des „Meisters zu vervollkommnen, sie nur corrumpirt, statt sie zu „vervollständigen. Die Verfahren, das deductive wie das in„ductive, sind gleichmäßig wesenhafte Elemente der Logik: sie „stützen sich wechselseitig. Das erste ist nicht möglich außer durch „das zweite. . . . . Der Obersatz, aus dem man die Conclusion

---

3) Des Weiteren heißt es bei Apelt: Theorie der Induction, Vorwort, S. V u. VI, also: „Leibnitz hat der deütschen Philosophie die Bahn der „rationalistischen Speculation vorgezeichnet und die Macht, welche sein „Genius über den Geist und die philosophische Denkweise der deütschen „Nation ausübt, hat selbst Kant durch seine Kritik der Vernunft noch „nicht zu brechen vermocht. Wir können die Natur der Dinge nicht „aus philosophischen Grundsätzen a priori construiren, sondern wir können „philosophische Grundsätze nur auf die Erfahrung anwenden, um den „Zusammenhang der empirisch gegebenen Thatsachen zu erklären. Das „Causalgesetz gebietet uns, jede Veränderung und jede Begebenheit auf „ihre Ursache zurückzuführen und aus dieser zu erklären, aber erst die „Theorie der Induction gibt uns die Anleitung dazu, wie wir eine ge„gebene Wirkung richtig auf ihre Ursache beziehen müssen und wie wir „diese Ursache ausfindig machen können, wenn sie noch unbekannt und „verborgen ist. Also auch hier ist die Theorie der Induction der Kno„tenpunkt, in welchem Empirie und Methaphysik zusammenhängen. „Aber selbst Whewell, der Geschichtschreiber und Philosoph der Inductio„nen, gesteht, daß die Logik der Induction noch ein frommer „Wunsch sei." Anmerk. d. Herausg.

4) *History and Philosophy of the Inductive Sciences*, Vol. II., p. 616.

„ableitet, ist nothwendig selbst die Schlußfolgerung einer voraus-„gehenden Induction. Nicht bloß die Möglichkeit des deductiven „Syllogismus unter einem allgemeinen Gesichtspunkte hängt vom „inductiven ab; sondern es muß überdies, was noch nicht ge-„schehen ist, bemerkt werden, daß der erstere, in der Totalität „und in den Einzelnheiten, im Ganzen und in den Theilen, im „Zweck und in den Mitteln, in Hinsicht auf Vollkommenheit und „auf Unvollkommenheit, genau die Kehrseite des letzteren ist. „Die Versuche aller Logiker, Aristoteles vielleicht „ausgenommen, durch Zurückführung des inductiven Schlusses „auf die Eigenschaften des deductiven die zwei Verfahren „als ähnlich oder identisch herzustellen, haben, da „alle einen völlig irrigen Begriff von deren Analogie und Dif-„ferenz zu Grunde gelegt hatten, nur dazu beigetragen, die Lehre „von der logischen Induction in eine Wolke des Irrthums und „der Verwirrung einzuhüllen. Das inductive Argument ist eben-„so unabhängig und der Analyse ebenso zugänglich als das de-„ductive, obgleich es viel weniger verwickelt ist; es ist von sei-„nen eigenen Gesetzen beherrscht und muß nach seiner eigenen „Natur beurtheilt werden. . . . Beurtheilt man aber das in-„ductive, wie man es immer gethan hat, nach dem Muster des „deductiven, so kann nur ein wahres Monstrum zum Vorschein „kommen.“ 5)

Besseres läßt sich über diese große Lücke der Logik der Induction nicht sagen.

Eben dieses ist nun aber das Verfahren, welches ich zur klareren, bisher nicht vorhandenen Erkenntniß zu bringen mir vorgenommen habe. Ich behaupte, daß es das wissenschaftliche Verfahren mit Vorzug; daß es das Verfahren der Invention in allen Richtungen des menschlichen Geistes; daß es das principale und fruchtbarste von den beiden Vernunftverfahren ist.

---

5) Hamilton: Fragmente der Philosophie, nach der französischen Uebersetzung des L. Peisse, S. 249 u. ff.

Weit entfernt, sage ich, daß die Induction nur eine Art Conjectur oder ein unsicheres Herumtappen ist, das nur zur Wahrscheinlichkeit führt, ist sie vielmehr ein Proceß, der wissenschaftlich ist und regelmäßig zur Wahrheit führt.

Unter Induction verstehe ich jenes Vernunftverfahren, das nicht den Weg der Identität einschlägt, sondern mittelst der Transcendenz zwischen zwei Punkten, die nicht durch die Identität verbunden sind, vorschreitet. [6])

Um nun darzuthun, daß die Induction ein gesetzmäßiges wissenschaftliches Verfahren ist, will ich beweisen, daß sie das eine von den zwei Fundamentalverfahren der Geometrie und zwar das principale und fruchtbarste ist. Demzufolge ist dann die Induction ein wissenschaftlicher Proceß, ein giltiges Beweisverfahren, gleichwie alles, was geometrisch ist.

II.

Ich darf indessen nie außer Acht lassen, daß heützutage in wissenschaftlichen Dingen Niemand auf das Raisonnement etwas hält. Man ergibt sich nur der Auctorität.

---

6) Ich nenne Weg der Transcendenz alles, was nicht Weg der Identität ist. Ich lege dem Worte „Transcendenz" keinen anderen Sinn unter. Der Charakter der Induction ist die Transcendenz, wie der Charakter der Deduction die Identität ist. Das ist in anderen Worten die Idee des Aristoteles: „Die Vernunft geht den Weg der „Induction, wenn sie zwischen zwei Ideen kein Mittelglied hat; sie „geht den Weg des Syllogismus oder der Deduction, wenn sie einen „Mittelbegriff hat." Dies entspricht der tiefen Distinction des Leibnitz (vergl. unsere Psychologie, I. Bd., III. Buch, 3. Cap., Nro. IV.) zwischen den Wahrheiten, die auf die Identität zurückführbar sind und zwischen den Wahrheiten, die es nicht sind; was Leibnitz vergleicht „mit den Verhältnißarten zwischen geometrischen Größen, den commen„surablen Größen und den incommensurablen, d. h. denen, welche durch „keine Analyse auf die Identität zurückgeführt werden."

Bevor ich darum an die Beweisführung gehe, will ich meine Auctoritäten namhaft machen.

Freilich bin ich erst nach der Hand auf diese Auctoritäten gestoßen, lange Zeit nachdem ich die Wahrheit selbst mit der Vernunft entdeckt habe. Aber Vernunft und Auctorität werden sich hier um so besser stützen, je ungezwungener sie sich begegnen.

Ich will beweisen, daß die Induction, der eine von den zwei nothwendigen Vernunftprocessen, das auf dem Wege der Transcendenz, nicht der Identität vorschreitende Verfahren, eines von den zwei Fundamentalverfahren der Geometrie ist. Ich füge insbesondere hinzu, daß das Infinitesimalverfahren der Geometrie nichts anderes ist als die Induction selbst unter der mathematischen Form.

Weil aber diese Behauptung denen, welche darüber nicht nachgedacht haben, befremdlich scheinen kann, so beginne ich damit, zu zeigen, daß ich nicht der Erste bin, der alles dieses gesagt hat.

Es folge zunächst eine Auctorität, welche die Aufmerksamkeit des Lesers für meine These erregen wird. Es ist die Laplace's. Wo dieser von der geometrischen Analyse redet, äußert er sich also: „Die Analysis und die natürliche Philosophie verdanken ihre wichtigsten Entdeckungen jenem fruchtbaren Mittel, das man Induction nennt. Newton „verdankt ihr seine Theorie des Binoms und das Princip der „allgemeinen Gravitation." 7) Laplace behauptet also: Die Induction ist ein fruchtbares Mittel, d. h. eine Methode, und zwar die fruchtbarste Methode sowohl in der Geometrie als in der Physik.

---

7) *Théorie analytique des probabilités.* Introduct., p. CLIII (Paris, 1847). An einer anderen Stelle spricht Laplace also von der Induction: „Die „sicherste Methode, welche uns bei der Erforschung führen kann, besteht „darin, daß man sich durch Induction von den Erscheinungen zu ihren „Gesetzen und von den Gesetzen zu den Kräften erhebe." *Ibid.* Introd., p. CLIII.

Ich gehe zu anderen Auctoritäten über, die sich klarer ausdrücken. Ein großer classischer Mathematiker ist Wallis,[8]) ein Zeitgenosse des Fermat, Leibnitz und Newton. Wallis ist gewisser Maßen der Vater des Leibnitz und des Newton in der Erfindung des Infinitesimalcalculs. Wo nun Wallis ex professo von der infinitesimalen Methode handelt, da behauptet und beweis't er, daß diese Methode Induction sei.

Wir haben die Werke Wallis' vor uns liegen. Seine Arithmetik der unendlichen Größen hat zum Nebentitel: „Neüe „Methode, die Quadratur der Curven zu suchen." [9])

Welches ist nun diese Methode? Es ist nach Wallis die Induction. „Diejenigen," sagt er, „welche mit meiner In„ductionsmethode zufrieden sind, können sie aus meiner Arith„metik der unendlichen Größen erlernen." [10])

---

8) Es ist historisch anerkannt, daß die *Arithmetica infinitorum* des Wallis der Ausgangspunkt und das anregende Werk für die Arbeiten Newton's und Leibnitzen's über die Infinitesimalanalyse war. „Die Epoche, wo „die Arithmetik der unendlichen Größen von Wallis erschien," sagt Montucla, „ist diejenige, in welche man den Anfang der merk„würdigen Fortschritte in diesem Theile der neüeren Geometrie setzen „muß. Mit Hilfe einer geschickt gehandhabten Induction macht er der „Geometrie eine Menge von Objecten dienstbar, die ihr bis dahin ent„gangen waren." (Geschichte der Mathematik, Th. IV, Buch 6.)

Man höre, wie Leibnitz von Wallis denkt: »Wallisius praeter »arithmeticam infinitorum, divinationibus quidem, sed ingeniosissi»mis et felicissimis nixam, alias superficies conoïdes figurasque »planas ac solidas mensuravit.«

Maclaurin sagt von der Arithmetik der unendlichen Größen: „Wallis zog es vor, die zur Entdeckung neüer Theoreme „gefundene Methode einfach zu beschreiben, und man muß gestehen, daß „diese ausgezeichnete Abhandlung zu den großen Fortschritten, die bald „nachher gemacht wurden, viel beigetragen hat. *Introd.*, p. 49.

9) Arithmethica infinitorum seu **nova methodus inquirendi in Curvilineorum quadraturam.** Oxford, 1655.

10) Algebra, S. 330: Qui contenti erunt mea per inductionem methodo, et deductionibus inde factis, eam videant in arithmetica

Und wirklich lese ich auf der ersten Seite dieser Arithmetik der unendlichen Größen folgende Beschreibung der Methode: „Das einfachste Mittel bei diesem und einigen folgenden Pro-„blemen ist: erstens den Calcul selbst etliche Male vorzunehmen; „zweitens die daraus hervorgehenden Verhältnisse zu beobachten, „und endlich drittens durch Induction einen allgemeinen Satz „herauszustellen.“ [11])

Wollen wir indessen noch genauer sehen, was Wallis unter Induction verstehe.

Wallis versteht darunter gleich uns das Beweisverfahren, welches vom Endlichen zum Unendlichen oder von einer Reihe zu ihrer Grenze führt. Das Fundamentalprincip seiner Arithmetik der unendlichen Größen spricht er wirklich in folgenden Worten aus: „Wir gehen zur Arithmetik der unendlichen Größen „über, deren Grundlage also ausgedrückt werden kann: Wenn „zwei Größen im Endlichen auf dergestalt conti-„nuirliche Weise convergiren, daß ihre Differenz „kleiner ist als jede gegebene Größe, so müssen diese „zwei Größen, ins Unendliche fortgeführt, als gleich „betrachtet werden. Wir vertheidigen hier diese Methode „und halten sie aufrecht gegenüber den Einwendungen einiger „Schriftsteller.“ [12])

---

infinitorum. S. 1, 2, 19, 20, 39, 40, 180 u. s. w. In der Ausgabe von 1655 sehe man S. 365, 366, 382, 383, u. s. w.

11) Simplicissimus investigandi modus, in hoc et sequentibus aliquot problematibus, est: 1° rem ipsam aliquousque praestare; 2° et rationes prodeuntes observare; 3° ut inductione tandem universalis propositio innotescat.

An einer anderen Stelle, S. 383: Facto experimento patebit rationes *inductione* repertas ad hoc continue propius accedere, ita ut differentia tandem evadat omni assignabili minor: adeoque in infinitum continuata evanescet.

12) Vorrede zur Algebra, Oxford, 1693: Hinc in arithmeticam infinitorum transitur, quae et ipsa nititur *exhaustionum* methodo. Quippe *quae ita continuo convergunt ut citra infinitatem distent dato minus, ea*

In der That begann schon damals jene lange Polemik über die infinitesimale Methode, welche noch nicht geschlossen ist, welche aber beendigt sein wird, wenn man einmal begreifen will, was mir evident scheint und was ich beweise, nämlich: daß der geometrische, auf dem Wege der Transcendenz vorschreitende Infinitesimalproceß nichts anderes ist als das eine von den zwei nothwendigen Vernunftverfahren.

Fermat wirft also unserm Wallis vor, daß seine Inductionsmethode keine strenge Methode sei.

Aber Wallis vertheidigt sich und hält fest, daß die Induction, als infinitesimales, d. h. als ein Verfahren betrachtet, welches von einer Reihe auf deren Grenze oder mit anderen Worten von der Convergenz im Endlichen auf die Gleichheit im Unendlichen schließt, in der Mathematik die Inventionsmethode mit Vorzug und eine Methode von hinreichender Beweiskraft sei.

„Das Inductionsverfahren," sagt Wallis, [13]) „wird von „Fermat als eine Auffindungsmethode zugelassen; aber man kann „seiner Ansicht zufolge an dessen Beweiskraft zweifeln. . . . Indeß hat der berühmte Mathematiker, der die Haltbarkeit meiner „durch Induction gewonnenen Beweise in Zweifel setzt und „Besseres zu leisten sucht, ganz und gar übersehen, daß die „Methode, welche er an die Stelle der meinigen setzen will, „ebenfalls nichts anderes ist als eine Induction und zwar eine „Induction, die weit entfernt ist, mehr zu leisten, als was ich „geleistet habe. . . . Im Ganzen halte ich die Induction für „die Auffindungsmethode mit Vorzug; denn sie führt uns „gar haüfig wie an der Hand zur Entdeckung allgemeiner Gesetze „oder sie bringt uns wenigstens denselben ganz nahe. So oft „uns nun diese Forschungsweise die Sache leicht gewinnen läßt,

---

in infinitum continuata censenda sunt aequalia. Demonstrandi methodus inibi usitata defenditur et a quorundam exceptionibus vindicatur.

13) Algebra, S. 331. Man vergleiche auch die Capitel 78, 79 u. 80, welche vorzugsweise dieser Polemik gewidmet sind.

„ist es nicht nothwendig, eine weitere Beweisführung aufzu-„suchen.“ [14])

Diese Antwort ist sehr merkwürdig. Man sieht zunächst, daß Fermat die Induction keineswegs als infinitesimales Verfahren oder als Grundlage der Arithmetik der unendlichen Größen leügnet. Er acceptirt sie als Auffindungsmethode; nur setzt er ihre Beweiskraft in Zweifel. Wallis entgegnet auf sehr glückliche Weise, daß Fermat selbst, der Besseres zu leisten suche, der Induction sich durchaus nicht entschlage, sie aber unter einer schlechteren Form entwickele. Dies haben eben alle Mathematiker gethan, die, wie Lagrange, diesem in seiner logischen Kraft nicht begriffenen inductiven Verfahren auf dem Wege der Transcendenz ausweichen wollten, und, wie Cournot sehr gut gesagt hat, durch Beharren auf dem Princip der Identität alles zu beweisen vorgeben. Sei dem wie ihm wolle: wo Laplace von dieser Polemik spricht, gibt er unserm Wallis Recht gegen Fermat, welcher, sagt er, „gegen diese Methode, die er nicht satt-„sam ergründet hatte, seiner wenig würdige Einwürfe macht.“ [15])

---

14) Rem ipsam quod spectat, ego certe *inductionem* existimo egregiam *investigandi* methodum: ut quae multoties nos manuducit ad generalis regulae detectionem; aut eo saltem proxime conducit. Et quoties ejusmodi inquisitionis exitus rem observatu facilem patefacit, non est necesse ulteriorem demonstrationem inquirere. Algebra, S. 335.

15) Nachdem Laplace „den Ausdruck des Verhältnisses der Circumferenz „zum Radius in unendlichen Producten“, wie ihn Wallis gibt, auf seine Weise reproducirt hat, fügt er hinzu:

„Wallis veröffentlichte im Jahre 1657, in seiner Arithmetica in-„finitorum, diesen schönen Lehrsatz, einen der merkwürdigsten in der „Analysis, merkwürdig sowohl an sich als auch in Hinsicht auf die Art „und Weise, auf welche der Erfinder dazu gekommen ist. . . . Diese „Art, auf dem Wege der Induction vorzuschreiten, mußte in der That „den an die Strenge der Alten gewöhnten Mathematikern außerordent-„lich vorkommen. Wir sehen auch, daß große Mathematiker, die zur „Zeit des Wallis lebten, davon wenig befriedigt waren; und Fermat

Uebrigens versichert hier Wallis mit sehr starken Ausdrücken, daß der Grund und das Princip seiner Methode, deren Neüheit bezüglich der Form und der Anwendung er sonst allenthalben aufrecht hält, auf dem nämlichen Princip ruhe, wie die des Cavallieri und die des Archimedes. „Ich erkläre hier," sagt er in seiner Vorrede, [16]) „den wahren Begriff von der „Mathematik der untheilbaren Größen Cavallieri's. Sie ist im „Grunde nichts anderes als die antike Exhaustionsmethode unter

---

„macht, in seiner Correspondenz mit Digby, gegen diese Me„thode, die er nicht sattsam ergründet hatte, seiner wenig „würdige Einwürfe. Allerdings muß sie mit äüßerster Umsicht an„gewendet werden; Wallis sagt in seiner Antwort an Fermat selbst, daß „er sich derselben auf diese Weise bedient habe. Wallis bemerkt auch, „daß die Alten ohne Zweifel ähnliche Inventionsmittel hatten, die sie „nicht bekannt werden ließen, zufrieden, die Resultate, mit synthetischen „Beweisen gestützt zu geben. Er bedauert mit Recht, daß sie uns „ihre Mittel verheimlicht haben; und er sagt zu Fermat, daß man ihm „Dank wissen müsse, weil er sie nicht nachgeahmt und nicht die Brücke „hinter sich abgebrochen hätte, nachdem er den Fluß überschritten. Es „muß bemerkt werden, daß Newton, der sich die Inductionsmethode „des Wallis und dessen Resultate zu Nutzen gemacht hatte, um seinen „binomischen Lehrsatz zu entdecken, die von Wallis den alten Mathe„matikern gemachten Vorwürfe verdient habe, indem er die Mittel ver„barg, die ihn zu seinen Entdeckungen geführt hatten." Théorie analytique des probabilités, p. 506 sqq.

Wir werden weiter unten sehen, daß Newton sein Entdeckungs-Mittel bald Induction und bald seine verborgene Analyse nennt.

16) Indeque de (Cavallierii) geometria invisibilium; cujus genuina notio explicatur; nec aliam esse (rem ipsam quod spectat) ostenditur, quam illam veterum *exhaustionis* methodum breviori forma adhibitam; eodem cum illa fundamento nixam, indeque demonstrabilem: ut non sit cur suspecta habeatur (recte intellecta) aut geometriae adversa. Hinc in arithmeticam infinitorum transitur, quae et ipsa nititur exhaustionum methodo. Quippe quae ita convergunt, ut citra infinitatem distent dato minus, ea in infinitum continuata censenda sunt aequalia. Algebra, Vorrede.

„einer einfacheren Form. Sie hat mit ihr das Princip gemein „und ist ebenfalls demonstrativer Natur. Ich sehe nicht ein, „warum man sie für verdächtig und ungeometrisch halten wolle. „Von da gehe ich zur Arithmetik der unendlichen Größen über, „die sich gleichfalls auf die Exhaustionsmethode stützt, d. h. auf „das Princip: Was im Endlichen convergirt, muß im Unendlichen als gleich betrachtet werden."

Mit diesem Princip sagt Wallis nichts anderes als Archimedes mit dem seinigen.

Demnach ist dieses Princip, wie Laplace mit eigenen Worten erklärt, in der Wissenschaft von Anbeginn vorhanden. Konnte es auch anders sein? War es möglich, daß das eine von den zwei wesentlichen und nothwendigen Verfahren des menschlichen Denkens in einer Wissenschaft, wie die der Mathematik ist, keine Rolle spielte? Allerdings haben Leibnitz, dem Cartesius vorarbeitete, und zu gleicher Zeit Newton von wegen und in Anbetracht des unendlich Kleinen und von wegen und in Anbetracht der Grenzen demselben seine mächtigsten Formen verschafft. Aber es lebte vom Anfang her in der Wissenschaft als deren fruchtbarstes Werkzeüg.

Das Beßte und Wahrste in Bezug auf diesen Gegenstand enthalten die Worte eines sehr urtheilsfähigen Mathematikers [17]): „Die Idee des unendlich Kleinen geht bis auf Archimedes zu„rück. . . . Ueberdies war man schon auf den Fundamentalbe„griff der Grenzen gebracht worden. So reichen denn die zwei „fruchtbarsten allgemeinen Ideen der Mathematik . . . ., die beide „innig miteinander verbunden sind, bis zur Wiege derselben „zurück." [18])

---

17) Duhamel: *Eléments du calcul infinitesimal.* Vorrede.

18) Diesen geschichtlichen Punkt der Geometrie hat Montucla (*Histoire des mathematiques*, t. I, p. 239) sehr glücklich behandelt: „Die Schriften „des Aristoteles und der alten Geometer," sagt er, „bieten uns eine „Menge Beispiele von dieser Beweiskunst, aber die vorausgegangenen „reichen hin, um deren Geist zu enthüllen. Sie besteht, wie man sieht, „in der Untersuchung der Eigenschaften der geradlinigen Größen, welche

Wie dem auch sein mag, man sieht einmal, daß sich in dem Augenblicke, wo in der Wissenschaft der Infinitesimalcalcul in seiner modernen Form auftaucht, zwischen zwei so beträchtlichen Mathematikern, wie Fermat und Wallis, eine Polemik entspinnt, in welcher der eine von beiden, derjenige, dem Laplace Recht gibt, das behauptet, was ich selbst behauptet habe, bevor ich mich von einer so soliden Auctorität gestützt wußte. Nach der Behauptung des Wallis ist das Verfahren, welches von den Polygonen auf die Curven, oder vom Endlichen auf das Unendliche, oder von einer Reihe auf ihre Grenze schließt, die Induction; und diese Induction, die sich vorzugsweise als Auffindungsmethode charakterisirt, ist ihm zufolge ein hinreichendes Beweisverfahren. Das ist die Wahrheit. Warum aber erklärt ein so hervorragender Geist wie Fermat, der sonst die

---

„krummlinige einschließen und sich diesen als ihrer Grenze beständig „nähern, bis sie sich endlich darin verlieren. Eine Größe ist dann die „Grenze zweier anderen, wenn sich diese derselben in der Art nähern „können, daß sie nur um weniger differiren als irgend eine gegebene „Größe. Man beweis't dann leicht, daß die diesen Größen zukommende „Eigenschaft auch ihrer Grenze zukömmt. Eben darum haben einige „Neüere diese Methode die der Grenzen genannt; einige Andere „haben ihr den Namen Exhaustionsmethode gegeben, weil es den „Anschein hat, als erschöpfe man die gradlinigen Größen, in welchen „sich die zu messende krummlinige Figur auflös't. Der Beweis ad „absurdum, d. h. derjenige, durch welchen man zeigt, daß es ungereimt wäre, wenn der Satz anders lautete als man ihn ausspricht, „ist sehr merkwürdig, ja ich möchte sogar sagen, sehr geistvoll. Er „war das einzige Mittel, um alle Entgegnung abzuschneiden, aber „gleichwohl ist er nicht das, was das Wesen der Methode ausmacht. „Um Jene zu befriedigen, die eingehendere Einzelnheiten über diesen „Punkt verlangen, wollen wir auf Maclaurin's Einleitung zu der Abhandlung über die Fluxionen verweisen. Dieser gelehrte Mathematiker „entwickelt dort die Natur dieser alten Methode sehr ausführlich, jener „nämlich, die Newton im Princip angewendet hat, und die man „im ersten Buche, Sect. 1. erklärt findet; sie ist eine glückliche Nachahmung davon und bei weitem nicht so weitschweifig."

Induction in der Geometrie als Auffindungsmethode zuläßt, warum erklärt er dieses nämliche Verfahren für unzulänglich als Beweisverfahren? Lediglich darum, weil Fermat selbst mit dem größten Theile der Neüeren vergißt, daß die Induction, wie Aristoteles nachweis't, eines von den zwei wesentlichen Vernunftverfahren ist. Fermat theilt mit Anderen das Vorurtheil, daß man einen Beweis nur auf dem Wege der Gleichung oder Identität führen kann, und daß die Beweisführung nur eine Form, nur ein Verfahren habe, den Syllogismus. Wenn aber dem also wäre, dann wäre nach Aristoteles die Wissenschaft unmöglich, weil der Syllogismus evidenter Maßen nur zu deduciren vermag. Der Verstand hätte keine Obersätze, keine Principien, keinen Anfang.

Immerhin steht es fest, wie mit uns Wallis ausdrücklich sagt, daß die Induction das Princip des Infinitesimalcalculs ist.

Wenn ich mich nicht irre, so dürfte diese von Laplace unterstützte Auctorität genügen, um die Mathematiker und Logiker zu bestimmen, daß sie unsere Arbeit über diesen Gegenstand in Betracht nehmen, eine Arbeit, die einen großen Theil unserer Logik und selbst unserer Erkenntniß Gottes ausmacht.

III.

Wir haben aber eine noch gewichtigere Auctorität zu unsern Gunsten, als die des Wallis, nämlich die Auctorität Newton's.

Welches ist nun vor allem die ganze Logik Newton's? Man wird vielleicht mit Staunen gewahren, daß sie genau die Logik des Aristoteles ist, und die ist auch die unsrige.

Newton nennt die Induction **Analyse**, [19]) die Deduction **Synthese**.

---

19) Man sehe Rémusat: Philosophie Bacon's, S. 429: „Wenn bei „der Anwendung dieser, der analytischen oder inductiven, Methode"

Nach seiner Ansicht kömmt die gleiche Methode, d. h. die Induction und die Deduction oder die Vernunft in ihren zwei nothwendigen Bewegungen wie in der Mathematik so in der Physik zur Anwendung.

„In der Physik so gut wie in der Mathematik," sagt er, „muß die Auffindung der Probleme mittelst der Analyse immer „der Synthese vorausgehen." [20])

„Die Analyse," fährt er fort, „besteht darin, daß man „zunächst Erfahrungen sammele, die Erscheinungen beobachte; „dann mittelst des Urtheils von dem Zusammengesetzten zum „Einfachen vorschreite und von den Bewegungen auf die Kräfte „und von den Wirkungen auf die Ursachen schließe, immer von „dem Besonderen zum Allgemeineren übergehend, bis man beim „Allgemeinsten anlangt." [21])

---

u. s. w. Rémusat nimmt diese beiden Ausdrücke, Analyse oder Induction, in der Sprache Newton's immer als synonym.

20) *Optice*, p. 328 et 329. Wir citiren nach der Ausgabe, die 1740 in Lausanne und Genf bei Bousquet erschienen ist: »Quemadmodum »in mathematica, ita etiam in physica, investigatio rerum difficilium »ea methodo, quae vocatur analytica, semper antecedere debet »eam quae appellatur synthetica.« Anmerk. d. Herausg.

21) Dieser Text lautet vollständig: »*Methodus analytica est, experimenta* »*capere, phaenomena observare, indeque conclusiones generales indu-* »*ctione inferre,* nec ex adverso ullas objectiones admittere, nisi »quae ab experimentis vel ab aliis certis veritatibus desumantur. »Hypotheses enim, in Philosophia quae circa experimenta ver- »satur, pro nihilo sunt habendae. Et quanquam ex observatio- »nibus et experimentis colligere inductione, non sit utique gene- »ralia demonstrare; at haec tamen ratiocinandi methodus optima »est, quam ferat natura rerum, tantoque firmior existimari debet »illatio, quanto inductio magis sit generalis. Quod si ex phaeno- »menis nihil, quod contra opponi possit, exoriatur; conclusio in- »ferri poterit universalis. Et si quando in experiundo postea re- »periatur aliquid, quod a parte contraria faciat; tum demum non »sine istis exceptionibus affirmetur conclusio oportebit. Hac ana- »lysi licebit, *ex rebus compositis ratiocinatione colligere simplices; ex*

„Die Synthese dagegen nimmt die gefundenen und be„wiesenen Ursachen als Principien, erklärt mit Hilfe derselben „die daraus abgeleiteten Erscheinungen und gibt den Beweis „für diese Erklärungen. [22])

Hier haben wir in kurzer Fassung die ganze Logik. Es gibt nur zwei Bewegungen, zwei Verfahren der Vernunft. Sie sind alle zwei nothwendig, aber sie reichen aus. Man kann nur induciren oder deduciren; die Principien finden oder die Folgerungen ziehen; das suchen, was man nicht hat, oder entwickeln, was man inne hat; auf dem Wege der Transcendenz vorschreiten oder auf dem der Identität; sich auf inductive Weise von den Wirkungen zu den Ursachen erheben, oder durch Deduction die Wirkungen aus den Ursachen erklären; auf inductive Weise vom Besonderen auf das Allgemeine oder durch Deduction vom Allgemeinen auf das Besondere schließen. Es gibt zwei Bewegungen und mehr gibt es deren nicht.

Das von den beiden Verfahren nun, welches den Anfang macht, welches endeckt und erfindet, nennt Newton unterschiedlich bald Analyse, bald Induction. Allenthalben erscheint die von ihm sogenannte Induction als Inventionsprincip. Nach ihm ist die Methode, welche dem Buche der Principien, diesem Meisterstück der bedeütsamsten Entdeckungen in der Physik, Mechanik, Geometrie und Astronomie, das Dasein gab, nichts anderes als die Induction. „In dieser Philosophie," sagt Newton am Ende eben dieses Buches der Principien, „sind „die Sätze aus Erscheinungen geschöpft und durch Induction ge„neralisirt. Auf diese Weise habe ich die Gesetze der Bewe„gungen und der Schwere erkannt." [23])

„motibus vires moventes; et in universum ex effectis causas; ex causis„que particularibus generales; donec ad generalissimas tandem sit de„ventum." *Ibid.* Anmerk. d. Herausg.

22) „Synthetica est, causas investigatas et comprobatas assumere pro „principiis, eorumque ope explicare phaenomena ex iisdem orta, „istasque explicationes comprobare." *Ibid.*

23) *Principia mathematica*, am Ende, London, 1726, S. 530. In hac

Dies also ist die Methode des Buches der Principien: nämlich die Induction. Oder sollte es nicht die Induction unter der geometrischen Form sein? Wir sagen ja und geben unsere Gründe an. Um was handelt es sich in Wahrheit in jenem Buche? Es handelt sich um die mathematischen Principien der Naturphilosophie. Das ist der Titel des ganzen Werkes und die ersten Worte sind folgende: „Da die „Neüeren alle Naturerscheinungen auf mathematische Gesetze zu„rückführen, so scheint es uns am Platze zu sein, die Mathe„matik in ihrem Verhältniß zur Naturphilosophie in Betracht „zu nehmen.“ 24) Naturphilosophie, mathematische Gesetze, mathematische Principien: das ist nach Newton die Aufgabe des Buches der Principien; und diese mathematischen Principien hat Newton, wie er anderswo versichert, durch **Induction** gefunden. „In dieser Philosophie sind die Sätze durch In„duction aus Erscheinungen geschöpft.“

Nun ist Induction bei Newton das Nämliche, wie Analyse, und die Analyse ward durch ihn in mathematische Form gebracht. Diese mathematische Analyse nennt Newton seine neüe Analyse, seine verborgene Analyse, seinen Calcul der Fluxionen. Eben darum sagt er von den nämlichen Principien, die er durch Induction gefunden zu haben

---

philosophia propositiones deducuntur ex phaenomenis et redduntur generales per inductionem. Sic leges motuum et gravitatis innotuerunt.

Und in seiner vierten Regel nennt er die Resultate der Wissenschaft: „Sätze, die durch Induction aus Erscheinungen geschöpft sind.“ Und er fügt hinzu: „Nie solle der Inductionsbeweis durch Hypothesen „verdrängt werden. (Propositiones ex phaenomenis per inductio„nem collectae. . . . Ne argumentum Inductionis tollatur per hy„potheses.)“

24) *Principia mathematica*, p. 389: Cum recentiores . . . . phaenomena naturae ad leges mathematicas revocare adgressi sunt, visum est in hoc tractatu mathesim excolere, quatenus ea ad philosophiam spectat.

versichert, daß er sie größtentheils seiner neüen Analyse, seiner mathematischen Analyse verdanke. Folgendes sind seine eigenen Worte: „Mit Hilfe dieser neüen Analyse, jener der „Fluxionen, hat Newton die meisten im Buche der Principien „enthaltenen Sätze gefunden. . . . Diejenigen, welche in diesen „Dingen nicht sehr erfahren sind, dürften diese verborgene Ana„lyse, durch welche jene Sätze entdeckt wurden, schwerlich be„greifen.“ 25)

---

25) Vergleiche »Journal des savants« (Octobre 1855), p. 602: „Dies hat „der Meinung Raum gegeben,“ sagt Biot, „daß Newton die meisten „seiner Lehrsätze mit Hilfe der Analysis, deren Macht er so bedeütend „erhöhte, gefunden und sie hernach in die strengen Formen der Syn„these gekleidet habe, sei es, um sie völlig unangreifbar zu machen, oder „um den Augen der Menge den Weg zu verheimlichen, der ihn dazu „geführt hatte. Also drückte ich in diesem Journal die Meinung vieler „Mathematiker und auch meine eigene aus, als ich über die Correspon„denz Newton's mit Cotes Bericht erstattete. Nunmehr haben wir aber „den nämlichen Gedanken mit fast denselben Ausdrücken von Newton selbst; „denn auf Seite 39 des Commercium epistolicum, 2. Ausgabe, finden „wir von ihm folgende Stelle: »*Ope novae illius analyseos* (scilicet „»fluxionum) *majorem illarum propositionum partem, quae in principiis* „»*philosophiae habentur, invenit Newtonus.* At cum antiqui geometrae „»quo certiora omnia fierint, nihil in geometriam admiserint, prius„»quam synthetice demonstratum esset; idcirco propositiones suas „»synthetice demonstravit Newtonus, ut coelorum systema super „»certa geometria constitueretur. *Atque ea causa est, cur homines* „»*harum rerum imperiti, analysim latentem, cujus ope propositiones* „»*illae inventae sunt, difficulter admodum percipiant.*« Hätte Newton „diese Analyse vor Aller Augen, anstatt sie zu verbergen, enthüllt, so „wäre ihm die Ehre, sie entdeckt zu haben, durch die davon gemachten „Anwendungen unbestreitbar gesichert gewesen, und die Wissenschaft hätte „ebenso viel gewonnen, wie er selbst. So aber hat er, um hier ein „dem Wallis entlehntes Bild zu gebrauchen, die Brücke abgebrochen, „nachdem er den Fluß überschritten hatte, indem er mehr bewundert „als nachgeahmt sein wollte; und Andere haben anderswo eine Furth „gefunden.“

„In den Additionalnoten zu den Artikeln des Gelehrtenjour„nals habe ich nachgewiesen, daß alle jene Fundamentallehrsätze,

Für Newton ist sonach diese Analyse oder diese die Theoreme oder mathematischen Sätze des Buches der Principien auffindende Induction ein und dasselbe mit der geometrischen Analysis, die den größten Theil jener Sätze entdeckt. Der Calcul der Fluxionen oder der Infinitesimalcalcul ist also unter einer seiner zwei Formen, der der Grenzen, in den Augen Newton's wie in den unsrigen, wirklich die Induction in geometrischer Form.

Uebrigens ist diese wichtige Bemerkung schon vor uns gemacht worden. Wie Rémusat sagt, „bemerkt D. Stewart, daß „Newton die Analyse in der Physik (die Induction) identificirt „mit der mathematischen Analysis.“ 26)

„Newton selbst,“ sagt D. Stewart wirklich, „hat in einer „seiner Fragen die mathematische Analyse und die physische Analyse geradezu in Parallele gesetzt, als ob dieses Wort in beiden „Fällen die nämliche Idee ausdrückte.“

„In der Physik,“ sagt Newton, „sollte die Erforschung „schwieriger Dinge mittelst der analytischen Methode immer, „wie in der Mathematik, der synthetischen Methode vorausgehen.“

„Einer der berühmtesten Schüler Newton's, Maclaurin, „hat diese Bemerkung nicht bloß sanctionirt, indem er sie ganz „mit den Worten des Meisters wiedergibt, sondern er hat sie „überdies aufzuhellen und durch neüe Betrachtungen zu verstärken „gesucht. „Es ist evident,“ sagt er, „daß die Auffindung „welche Newton in synthetischer Form aufgestellt hatte, in der I. u. „III. Abtheilung des ersten Buches der Principien in einen sehr „einfachen analytischen Ausdruck zusammengedrängt sind, von welchem „alle von ihm betrachteten Anwendungsfälle in der nämlichen seltsamen „Ordnung abgeleitet werden, die er bei ihrer Auseinandersetzung befolgte. Demnach scheint es unmöglich, daß er sie nicht aus dieser „Formel selbst gezogen habe. Es tritt uns hier ein schlagendes Beispiel von jener analysin latentem entgegen, von welcher er an der „oben citirten Stelle spricht.“

26) Bacon: *sa vie, sa philosophie*, p. 422. (In der Note.)

„„schwieriger Dinge mittelst der analytischen Methode, in der „„Physik wie in der Mathematik, immer der Methode der Zu- „„sammensetzung oder der Synthese vorausgehen sollte.“"

Apelt setzt es seinerseits nicht in Zweifel, daß Newton, wenn er unter dem Namen der Analyse die Induction beschreibt, die mathematische Analyse darunter verstehe. 27)

---

27) Die von P. Gratry nur allgemein citirte Stelle lautet vollständig also (Theorie der Induction, S. 153 u. 154): „Newton's tiefer und „großer Geist drückte der neüen Naturwissenschaft das Siegel der Voll- „endung auf. Es gibt keinen zweiten Geist wieder, in welchem so ver- „schiedenartige Fähigkeiten in so hohem Grade und in so vollkommenem „Ebenmaß vereinigt gefunden würden: die Gabe der Abstraction neben „dem Talent der Demonstration und dem Talent der Induction. Wenn „sich sein demonstratives Talent isolirt vorzugsweise in seinen mathe- „matischen Erfindungen, sein inductives Genie in seinen optischen Ent- „deckungen zeigt, so sehen wir in seinen Principiis philosophiae na- „turalis mathematicis alle seine eminenten Geistesfähigkeiten zusammen- „wirken. Den Ruhm der Erfindung der Analysis des Unendlichen „theilt er mit Leibnitz, aber in seiner Hand wurde dieser alles bewäl- „tigende Calcul zugleich das gewaltigste Werkzeüg der Naturforschung „und der Schlüssel zu den tiefsten und verborgensten Naturgeheimnissen.... „Seine ingeniösen optischen Untersuchungen: der prismatische Versuch, „welcher zuerst den Ursprung der Farben aus dem Lichte enthüllte, so- „wie das Studium der Farben dünner Blättchen, welches zuerst zu „einer Messung der Länge der Lichtwellen führte, widerlegten hinreichend „die Behauptung Bacon's, daß durch seine Regeln das Genie entbehrlich „und alle Arten des Genius auf gleiche Höhe gebracht wurden. Alle „seine übrigen Arbeiten, wie bedeütend sie auch an sich sind, treten je- „doch in den Hintergrund zurück vor seinen mathematischen Prin- „cipien der Naturphilosophie, welche Laplace als das größte „Werk des menschlichen Geistes bewunderte und welche gleichsam das „Gesetzbuch der Natur enthalten. Zweierlei war damit gewonnen: die „Feststellung der mathematischen Naturphilosophie für ewige Zeiten und „die Gründung der physischen Astronomie oder der Mechanik des Him- „mels. Die Entdeckung des wahren Naturgesetzes, d. i. die Entdeckung „der Gravitation, welche mit Hilfe der mathematischen Naturphilosophie „auf **inductivem** Wege gemacht worden war, führte auf demonstrativem „Wege zur Erklärung von Phänomenen, deren Erklärung Anfangs gar

Für Newton also wie für Maclaurin ist diese geometrische Infinitesimalanalyse nichts anderes als die Induction in geometrischer Form.

Das ist die These, die wir seit fünf Jahren festhalten und die seitdem Andere festgehalten haben.

Uebersehen wir auch nicht, daß Newton die Tragweite seiner Methode, d. h. der Induction und der Deduction, der Analyse und der Synthese, mit anderen Worten der menschlichen Vernunft, die mit zwei wesentlichen Bewegungen begabt ist, um die Physik und Mathematik zu schaffen, durchaus nicht beschränkt.

Newton sieht in diesen zwei generellen Vernunftbewegungen die Methode selbst und die allgemeine Logik, die sich auf alles, auf die Metaphysik und Moral ebenso gut als auf die Physik und Geometrie, erstreckt. Man lese den Schluß seiner Optik. [28])

Nach der so bündigen Beschreibung der zwei Vernunftbewegungen, nach der Feststellung, daß es die Analyse oder Induction sei, welche sich zu den mehr und mehr allgemeinen Ursachen erhebe, fügt er folgende schöne Worte hinzu: „Wenn „die Naturphilosophie durch Befolgung dieser Methode endlich „einmal eine nach allen Seiten vollkommene und vollendete Wissen„schaft werden wird, dann werden die Grenzen der Moral„philosophie gleichfalls erweitert werden. Denn in so fern die „Naturphilosophie uns zur Idee der ersten Ursache, ihrer Macht „und Gewalt und ihrer Wohlthaten erhebt, wird sie uns ver„möge des natürlichen Lichtes zur besseren Erkenntniß unserer „Pflichten gegen den Urheber der Natur und gegen Unsers„gleichen behilflich sein.“ [29])

„nicht gesucht war, sie lehrte die Berechnung der Störungen der Pla„neten- und Kometenbahnen, die Berechnung der Figur der Weltkörper, „des Zurückweichens der Nachtgleichen, sowie der Ebbe und Fluth.“

Anmerk. d. Herausg.

28) *Optice*, London, p. 347 et 348, item Lausannae et Genevae, p. 330.

29) *Ibid.:* Quod si philosophia naturalis, hanc methodum persequendo, tandem aliquando ab omni parte absoluta erit facta atque perfecta

Darüber bemerkt Lord Brougham in seinem schönen Werke über das Buch der Principien sehr richtig, daß Newton hier nicht ins Blaue perorire, sondern daß es ein wissenschaftlicher, ernster, überlegter und hartnäckig als höchster Zweck seiner Arbeiten verfolgter Vorsatz von ihm war.

Ja, in diesen letzten Zeilen der Optik hat man die ganze, die allgemeine, die von der Einfachheit des Genie's zusammengefaßte Logik. Wir sind darum auch nicht ungeneigt, folgendes außerordentliche Lob Newton's zu unterschreiben: „In Newton's „unsterblichem Werke war zum ersten Male die richtige theore„tische Verbindung der drei verschiedenartigen, bereits von Pla„ton unterschiedenen menschlichen Erkenntnißarten gegeben: der „empirischen, der mathematischen (dianoëtischen) und philosophi„schen (noëtischen). Damit war zugleich das logische Räthsel der

---

scientia; utique futurum erit, ut et Philosophiae moralis fines itidem proferantur. Nam quatenus ex Philosophia naturalis intelligere possimus, quaenam sit prima verum causa, et quam potestatem et jus Ille in nos habeat, et quae beneficia Ei accepta sint referenda; eatenus officium nostrum erga Eum, aeque ac erga nosmetipsos invicem, quid sit, per lumen naturae innotescet.

Sehr charakteristisch ist, wie Newton den Schluß zu Ende führt. Er fügt nämlich hinzu:

Omnino si deorum falsorum cultus non occaecasset animum gentibus; longius se inter eos extendisset Philosophia moralis, quam ad cardinales illas quatuor, quas vocant, virtutes. Et qui animarum transmigrationem, Solisque et Lunae Heroumque mortuorum cultum docebant; id sane multo potius docuissent, qua ratione optime colendus esset verus noster et beneficentissimus Auctor. Quod quidem fecerunt majores ipsorum, antequam animum moresque suos corruperant. Lex enim moralis ab origine gentibus universis erant septem illa *Noachidarum* praecepta: Quorum praeceptorum primum erat: UNUM **esse agnoscendum Summum Dominum Deum, ejusque cultum non esse in alios transferendum.** Etenim sine hoc principio nihil esset virtus aliud, nisi merum nomen.

Anmerk. d. Herausg.

„ἐπιστημη gelöſ't. Die Principia ſind ein unübertroffenes und „unübertreffbares Muſter, von dem ſich die logiſche Form der „Wiſſenſchaft und Theorie ganz ſicher abstrahiren läßt.“ 30)

Das iſt das Band der drei Stufen der experimentalen, mathematiſchen und metaphyſiſchen Erkenntniß, die wir ſelbſt in dieſer Logik und in unſerer Erkenntniß Gottes ins Licht zu ſetzen verſucht haben. Dieſes Band iſt die Vernunft mit ihren zwei nothwendigen Bewegungen. Bei aller Einfachheit der Sache ſchien es doch, daß ſie Vielen unbekannt ſei.

Wenn wir alles kurz zuſammenfaſſen, ſo beſchreibt Newton die zwei weſentlichen und nothwendigen Vernunftbewegungen; jene, die den Anfang macht, die entdeckt und zu den Urſachen aufſteigt; er nennt ſie bald Analyſe, bald Induction. Er verſichert, daß er ſeine mathematiſchen Principien durch Induction oder durch ſeine geometriſche Analyſe entdeckt habe. Der Calcul der Fluxionen iſt für ihn die Induction in geometriſcher Form. Die Induction iſt für ihn die Erfindungsmethode, ſowohl in der Phyſik, als in der Mathematik, als in der Metaphyſik oder natürlichen Theologie.

Das iſt eben ganz und gar unſere Behauptung.

IV.

Was wird uns aber über dieſen Punkt der Erfinder der mächtigſten Form der geometriſchen Analyſe ſagen, er, der die infiniteſimale Form im eigentlichen Sinne in die Wiſſenſchaft eingeführt hat? Was wird uns Leibnitz ſagen? Leibnitz hat mehrere neüerlich veröffentlichte Blätter unter dem Titel geſchrieben: Geſchichte der Entdeckung des Infiniteſimalcalculs. 31)

---

30) Apelt: Theorie der Induction, S. 154 u. 155.

31) *Historia et origo calculi differentialis* a Leibnitio conscripta. Hannover, 1846.

Oft war an Leibnitz die Frage gestellt worden, welches die logische Natur seiner Methode wäre, deren Strenge strittig schien.[32])

Leibnitz antwortet: „Meine Methode ist ein und dieselbe „für den mathematischen Infinitesimalcalcul und für die Physik."

„Die eine wie die andere ruht auf dem Gesetze der Con„tinuität."

Folgendes ist mein Gesetz oder Postulat: „Ist eine be„liebige fortgesetzte Convergenz zu irgend einer „Grenze gegeben, so kann man von der Reihe auf „die letzte Grenze schließen." [33])

Hiermit ist das Princip ausgesprochen. Und Leibnitz erlaütert es, indem er zeigt, wie man von einer Reihe auf ihre Grenze, von Polygonen auf Curven und vom Endlichen aufs Unendliche schließe. Man schließt zum Beispiel, sagt er, von der Ellipse auf die Parabel, wenn einer der Brennpunkte der Ellipse zum Unendlichen geht. Die Parabel ist dann die Grenze, zu welcher die Reihe der Ellipsen neigt. [34])

Ist nun dieses Princip des Leibnitz nicht ganz und gar das Princip der Induction, wie es Wallis aufstellt? Wallis sagt: Wenn zwei Größen im Endlichen auf unendliche Weise convergiren, so kann man schließen, daß sie im Unendlichen gleich sind.

Und Leibnitz sagt: Ist eine fortgesetzte Convergenz zu einer Grenze gegeben, so kann man von der Serie auf die Grenze schließen.

---

32) *Hist. et origo calc. diff.*, p. 40: Aliquoties propositum fuit demonstrationibus muniri calculi nostri fundamenta . . . . ut scrupulis satisfiat.

33) *Ibid.*: Est autem mihi praeter calculum infinitesimalem usurpata etiam in physica methodus . . . . . utrumque complector lege continuitatis. Assumo autem hoc postulatum: **Proposito quocumque transitu continuo in aliquem terminum desinente, liceat ratiocinationem communem instituere, qua ultimus terminus comprehendatur.**

34) *Ibid.*, p. 41.

Das ist ein und dasselbe Princip, in zwei wenig verschiedenen Formen ausgedrückt; es ist, wie Wallis sagte, die Induction, mit anderen Worten jenes von den zwei Vernunftverfahren, das nicht auf dem Wege der Identität vorgeht. Eben darum spricht Leibnitz von einem postulatum. Dieses Wort ist gegen Jene gerichtet, die nur die Deduction kennen.

Es muß auch noch bemerkt werden, daß Leibnitz gleich Wallis anerkannte, daß sich dieses Princip schon bei Archimedes und bei Conon finde; daß es wahrscheinlich das verborgene Princip der schönen Entdeckungen der Alten sei; daß Cavallieri diese Methode wieder ins Leben gesetzt habe; daß Cartesius das nämliche Beweisverfahren einschlage, indem er von den Polygonen auf die Curven schließe; daß Huyghens und Lahire den nämlichen Weg gehen.[35])

Was aber interessant und entscheidend ist: Wallis behauptet seinerseits, wie wir selbst es behaupten, daß sein inductives Princip wirklich sowohl das des Leibnitz als das des Newton in der Geometrie sei. Denn unmittelbar nachdem er in seiner Vorrede das Princip ausgesprochen hat, welches er für die Grundlage seiner Arithmetik der unendlichen Größen (quae ita continuo convergunt . . . .) hält und welches er Induction nennt, fügt er hinzu: „Auf dieses nämliche Princip ist auch die Lehre „von den sogenannten unendlichen oder convergirenden oder con„tinuirlich sich nähernden Reihen gegründet; ein Princip, das New„ton, Mercator und Leibnitz seit langer Zeit eingeführt haben.“[36]) Nun ist dieses Princip, wie Wallis zeigt und festhält, noch einmal sei es gesagt, die Induction. Demnach stützt Leibnitz, ebenso wie Wallis und Newton, unsere Fundamentalbehauptung, nämlich diese: Das Princip des Infinitesimalcalculs ist die Induction.

Wallis und Newton sind hier mit uns im Einklang, sowohl in Hinsicht auf die Substanz der Sache, als auch auf den

35) *Hist. et origo calc. diff.*, p. 42.

36) *Algebra*, Vorrede.

Namen des Verfahrens. Sie nennen es Induction. Was Leibnitz angeht, so stimmen wir mit ihm in der Substanz, nicht aber im Namen des Verfahrens zusammen. Leibnitz hat das Wort Induction ausgeschlossen, eben darum, weil er, unseres Erachtens mit Unrecht, die Sammlung und Aufzählung von einzelnen Thatsachen mit dem Namen „Induction" belegt — collectionem singularium seu inductionem —. [37])

Uebrigens erklärt Leibnitz, daß es nicht zwei verschiedene Verfahren gebe, eines für die Geometrie und ein anderes für die Physik. Seine Methode ist eine und ruht auf einem einzigen Princip, anwendbar in der Physik, in der Geometrie und überall, wo die Vernunft thätig ist: „Ist eine fortgesetzte „Convergenz zu einer Grenze gegeben, dann kann „man von der Reihe auf die Grenze schließen." Ueberdies versichert Leibnitz, was wir für ganz wahr finden, daß er die Idee seiner geometrischen Infinitesimalanalyse „aus „der tiefsten Quelle der Philosophie" geschöpft habe. [38]) Er behauptet, wie wir, „daß diese neüe mathematische Ent„deckung ihr Licht aus der Philosophie schöpfe und der Philo„sophie ein neües Gewicht geben müsse." [39]) In seinem „Ver„such über die Erforschung der Ursachen" zeigt er zum Beispiel, daß „die Analyse der Naturgesetze und die Erforschung „der Ursachen uns zu Gott führen, und warum man auf dem „Wege der Zweckursachen gleichwie im Differentialcalcul „nicht bloß das Größte oder Kleinste, sondern im Allgemeinen „das Bestimmteste und Einfachste ersehe." [40])

---

37) *Dissert. de stylo phil.*, Nro. XXXII. Erdmann, S. 70.

38) De nostra hac analysi infiniti, ex intimo philosophiae fonte derivata.

Neüe Briefe und unedirte Schriften von Leibnitz, S. 328, herausgegeben von Foucher de Careil.

39) *Ibid.* Et haec nova inventa mathematica partim lucem accipient a nostris philosophematibus, partim ipsis auctoritatem dabunt.

40) Die Mittheilung dieses unedirten Manuscripts, das den Titel führt: Tentamen anagogicum oder anagogische Versuche in der Erforschung der Ursachen, verdanken wir der Gefälligkeit des Grafen Foucher de

Dies will sagen: In den Augen des Leibnitz, gleichwie in den Augen Newton's und in den unsrigen, ist das Verfahren, welches in der Metaphysik Gott, in der Physik die Gesetze und Ursachen sucht, identisch mit jenem, das in der Geometrie das Untheilbare und Unendliche analisirt — analysis indivisibilium seu infinitorum —. Mit anderen Worten: Die menschliche Vernunft hat überall, wo sie thätig ist, die nämlichen logischen Gesetze und die nämlichen Fundamentalverfahren; eine Wahrheit, die übrigens stets nur in Folge des Mangels an Nachdenken geleügnet werden konnte.

V.

Das sind die vornehmsten Auctoritäten, um unsere Behauptung zu stützen, daß die Infinitesimalanalyse nichts anderes ist als die Induction.

Wir hatten diese These der Logik schon veröffentlicht und bewiesen, als das beachtenswerthe Werk Apelt's über die Theorie der Induction erschien. Dieser Auctor entwickelt und beweis't seinerseits unseren Satz.

Seine Behauptung über diesen Punkt geht zunächst dahin:

„Der Schluß von der Wirkung auf die Ursache ist seiner „logischen Natur nach nichts anderes als eine Induction."

„Die Analysis des Unendlichen enthüllt das Gesetz der „Wirksamkeit der Kraft (d. i. der Ursache) . . . ., sie offenbart das „Geheimniß des Zusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung.

Careil. Es ist dieses Werkchen ein Vergleich zwischen der geometrischen Infinitesimal-Analyse und zwischen der Analyse der Naturgesetze und der Erforschung der natürlichen Ursachen und vorzugsweise der ersten Ursache. Man bemerke das Wort „anagogisch" und vergleiche es mit dem Worte „epagogisch" des Aristoteles. Epagogisch bedeütet inductiv oder transcendent. Anagogisch besagt inductiv oder auf- und übersteigend von unten nach oben, z. B. von den Wirkungen zur Ursache, von der Welt zu Gott.

„Dies liegt im Wesen dieser Rechnungsart [des Infinitesimal-„calculs]." [41])

Dies ist die Behauptung. Wie beweis't sie der Auctor?|

Ganz und gar dadurch, daß er im Detail nachweis't, was Newton ausgesprochen hatte, nämlich daß er an seiner neüen Analyse, an seinem Calcul der Fluxionen seine Erfindungs-methode, eben jene Methode habe, die andererseits, immer nach Newton, zu gleicher Zeit auch die Induction sei. Apelt be-weis't also, daß die Aufgabe Newton's eine inductive war; er sagt nämlich [42]): „Aus der gegebenen Figur der Bahn das Ge-„setz der die Figur erzeügenden Centralkraft zu finden, ist eine „Aufgabe der Differentialrechnung. Die Figur der Bahn ist „die Wirkung, sagt unser Auctor; das Gesetz der Kraft ist die „Ursache, welche diese Form der Bahn als Wirkung erzeügt. „Aus einer gegebenen Gleichung der Bahn den Differential-„quotient finden, heißt das Gesetz der Kraft finden." Doch es möge hier diese Beweisführung im Texte folgen.

Nachdem Apelt auseinandergesetzt hat, wie Newton das Gesetz der allgemeinen Attraction entdeckt habe, fährt er also fort: „Man wird aus dem gegebenen Beispiel bemerken, daß „der Schluß von der Wirkung auf die Ursache seiner logischen „Natur nach nichts anderes ist, als eine Induction unter hy-„pothetischer Form. Dies tritt am schärfsten bei dem Untersatz „Nr. 2 hervor. (Der Untersatz Nr. 2 lautet: daß die Central-„kraft, welche den Planeten stetig von der Tangente seiner Bahn „abbiegt, im umgekehrten Verhältniß des Quadrats der Ent-„fernung wirkt.) Denn die Figur der Bahn ist die Wirkung „und das Gesetz, nach welchem die Centralkraft den Körper von „der Tangente seiner Bahn stetig ablenkt, ist die Ursache, welche „jene Figur der Bahn (als ihre Wirkung) erzeügt. Hier zeigt „sich nun ein bemerkenswerther Zusammenhang dieses Schlusses „von der Wirkung auf die Ursache mit der Analysis des Un-

41) Theorie der Induction, S. 26.

42) Ebend.

„endlichen. Die Analysis des Unendlichen enthüllt das Gesetz „der Wirksamkeit der Kraft (d. i. der Ursache), welches in der „Figur der Bahn (der Wirkung) verborgen liegt, sie offenbart „das Geheimniß des Zusammenhangs zwischen Ursache und „Wirkung. Dies liegt im Wesen dieser Rechnungsart. Es ist „ersichtlich — Worte Schlömilch's, auf welche Apelt ver„weis't —, daß in dem angeführten Beispiele die Figur der „Bahn die Wirkung, und die Thätigkeitsweise der Kraft die „Ursache ist. Nun hat aber die Analysis des Unendlichen zwei „umgekehrte Verfahren, Differential- und Integralrechnung ge„nannt, von denen das eine von der Wirkung zur Ursache auf „und das andere von der Ursache zur Wirkung herabsteigt. „Ist die Bahn gegeben, so findet man das Gesetz der Kraft „durch die Differentialrechnung; ist die Kraft gegeben, so findet „man die Bahn durch die Integralrechnung. Die Analysis des „Unendlichen offenbart also in dem angeführten Beispiele und „in den anderen analogen Fällen das Verhältniß der Ursache „zur Wirkung oder das der Wirkung zur Ursache. Wenn man „daher in der Physik oder in der Mechanik von der gegebenen „Wirkung auf die Ursache geht, so hat man es mit einer Auf„gabe der Differentialrechnung zu thun; wenn dagegen die Ur„sache gegeben ist und man sucht die Wirkung, so bekömmt man „eine Aufgabe der Integralrechnung.

„Stellt man z. B. die Aufgabe, die Gleichung einer Curve „aus dem Gesetz der Richtungsveränderung und der momentanen „Lage der Tangente zu finden, gibt man also den Winkel, „welchen die Tangente an den Punkt (x, y) mit der Abscissen„Axe macht, als Function von x an und sucht daraus die Re„lation zwischen x und y, so hat man es mit einer Integration „zu thun. Will man dagegen umgekehrt aus einer gegebenen „Curve das Gesetz der Richtungsveränderung, welches ihrer Ent„stehung zu Grunde liegt, ableiten, so bedarf es nur einer „Differentiation. Denn der Differentialquotient $\frac{dy}{dx}$ ist nichts „anderes, als die trigonometrische Tangente des Winkels, welchen „eine im Punkte (x, y) berührende Gerade mit der Abscisse der

„x macht: er gibt also die momentane Intensität der erzeügenden „Größe an. Die inductive Aufgabe Newton's: aus der ge„gebenen Figur der Bahn das Gesetz der Centralkraft zu finden, „war demnach gleichfalls eine Aufgabe der Differentialrechnung. „Die umgekehrte, deductive Aufgabe dagegen: aus dem be„kannten Gesetz der Kraft die Bahn zu finden, gehörte in das „Gebiet der Integralrechnung."

Zweiter Abschnitt.

Beweisführung.

I.

Nach diesen Voraussetzungen gehe ich an den Beweis meiner These, die übrigens durch das Vorhergehende fast schon bewiesen ist.

Wenn irgend ein Mathematiker, der Auctorität hat in seiner Wissenschaft, diese Zeilen läse und Anfangs nicht meiner Ansicht wäre, so würde ich ihn um die Erlaubniß bitten, eine achtungsvolle, aber freimüthige Erörterung selbst in dem, was ihn betrifft, anzustellen und aufrecht zu halten. Ich würde zu ihm sagen, was ich oft zu unserem Lehrer und Freünde Cauchy gesagt habe: „In der Mathematik bin ich höchstens im Stande, „Sie zu begreifen, und zwar nur, wenn Sie sich nach meiner „Fassungskraft richten wollen; aber in der Logik bin ich Ihnen „gleich. Ich habe mich mein ganzes Leben lang mit Logik be„schäftigt, wie Sie mit Mathematik; allein ich habe mich viel„leicht mehr mit Mathematik als Sie mit Logik befaßt. Nun, „in mathematischen Fragen nehme ich unbedingt alles an, was „Sie behaupten. Ich bitte Sie nur, gefälligst zugeben zu wollen, „daß, möglicher Weise, Sie auf diesem Gebiete gegen mich im Un„recht sind und hinwider ich die Wahrheit behaupte. Folglich,

„wenn es sich um ein mathematisches Resultat handelt, so beüge „ich mich vor Ihnen, ohne ein Wort zu verlieren; handelt es „sich aber nicht um das Resultat, nicht einmal um das Ver„fahren, sondern nur um die logische Natur des Verfahrens, „dann, ja dann streite ich mit Ihnen."

Und zuvörderst sind wir des Glaubens, daß uns kein Mathematiker folgende Sätze bestreiten wird: Die Induction und die Deduction sind zwei geometrische Verfahren. Die Induction und die Deduction sind die zwei logischen Fundamentalverfahren der Geometrie, gleichwie aller Wissenschaften. In der Geometrie, wie in allen Wissenschaften, ist die Induction das Auffindungsverfahren mit Vorzug.

Das, glaube ich, wird mir zugestanden. Nun, ich bin zufrieden für meinen Bedarf. Sind die obigen Sätze wahr, dann stehen meine Hauptsätze der Logik fest.

Aber Mehrere werden vielleicht sagen, die Induction könne nichts beweisen, und die Deduction allein beweise.

Wenn man unter Beweis den apodiktischen, syllogistischen, den Beweis auf dem Wege der Identität versteht, dann sage ich selbst, daß in diesem Sinne die Induction nichts beweise. Versteht man aber unter Beweis im Allgemeinen eine Bewegung oder Thätigkeit der Vernunft, die da, wo es nothwendig ist, so, wie es nothwendig ist, angewendet, die Wahrheit gibt und zeigt: so sage ich, daß die Induction beweise.

Ich sage: da, wo es nothwendig ist, angewendet so, wie es nothwendig ist. Gilt dies nicht auch von der Deduction? Die Deduction beweis't die Wahrheit nur, wenn sie so, wie es nothwendig ist, d. h. den Regeln gemäß, da, wo es nothwendig ist, d. h. bei einem wahren Obersatze angewendet wird. Fehlt dieses, dann taüscht sich der Geist durch Deduction ebenso gut als durch Induction.

Ich verstehe also hier das Wort Beweis wie Kepler, wenn er aus Anlaß seiner Infinitesimalmethode sagt: „Wenn „ich meine Sätze nicht apodiktisch beweise, so beweise ich sie „dadurch, daß ich sie zeige."

In diesem Sinne behaupte ich mit Wallis, welcher gegen Fermat die nämliche These festhält und welchen Laplace höchlich billigt: ich behaupte, daß die Induction, die das Erfindungs-Verfahren mit Vorzug ist, in der Geometrie wie überall auch ein Verfahren von hinreichender, einfacher und rascher Beweiskraft nicht minder ist, als die Deduction, das oft sehr langsame, aber strenge Beweisverfahren, auch ein Verfahren der Entdeckung ist, in sofern nämlich, als sie aus einer allgemeinen gegebenen Wahrheit Folgerungen ziehen kann, die man nicht gewahrte.

Es ist übrigens eine ausgemachte Sache, daß der durch Induction der Wahrheit habhaft gewordene Geist das, was er gefunden hat, allsogleich durch Deduction erprobt, erweitert und beweis't. Die zwei Vernunftbewegungen stützen und durchkreüzen sich in Einem fort, wie die Bewegungen der beiden Hände.

Ich greife also meine These wieder auf und sage: Die Induction, jenes von den Vernunftverfahren, welches auf dem Wege der Transcendenz und nicht auf dem der Identität vorschreitet, ist ein wissenschaftliches gesetzmäßiges Verfahren, weil es ein mathematisches Verfahren ist. Die Induction ist ein mathematisches Verfahren, weil das Verfahren der Grenzen und das Infinitesimalverfahren, diese zwei fruchtbarsten Ideen der Geometrie, ganz und gar die Induction sind unter zwei wenig verschiedenen Formen.

In der That, die Infinitesimalmethode schließt vom Endlichen auf das Unendliche, z. B. von dem Polygon einer endlichen Seitenzahl auf die als Polygon betrachtete Curve von unendlich vielen Seiten. Die Methode der Grenzen schließt von der Reihe auf ihre Grenze; so z. B. schließt sie von der Reihe der Polygone auf die Curve, als die Grenze der Polygone.

Nun besteht aber zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen ein Abgrund, wie zwischen der Reihe und der Grenze, wie zwischen dem Polygon und der Curve.

Das Polygon nähert sich der Curve, ohne sie jemals zu erreichen. Das Endliche geht dem Unendlichen zu, ohne es je zu erreichen, und die Reihe convergirt zu ihrer Grenze,

aber kann sie nicht erreichen. Die mathematische und absolute Unmöglichkeit dieses Erreichens nenne ich Abgrund.

Wenn es nun zwischen mathematischen Begriffen oder Objecten einen Abgrund gibt, wenn sie, wie Leibnitz sich ausdrückt, auf die Identität nicht zurückgeführt werden können; so sage ich, daß man von dem einen auf das andere nicht auf dem Wege der Identität, ich sage, daß man von dem einen auf das andere auf dem Wege der Transcendenz, mit anderen Worten durch Induction schließt. [1])

II.

Ich fahre fort in der Entwicklung meines Beweises.

In der Geometrie bestehen beide Methoden, die infinitesimale und jene der Grenzen, darin, daß man, z. B. im Studium der Curven, von den Polygonen auf die Curven schließt.

Bei dem infinitesimalen Gesichtspunkte geht man vom Polygon einer endlichen Seitenzahl aus und schließt auf das Polygon von unendlich vielen Seiten. Bei dem Gesichtspunkte der Grenzen, wenn die Reihe der eingeschriebenen Polygone, die zu ihrer Grenze d. i. zur Curve convergiren, gegeben ist, schließt man von der Reihe auf ihre Grenze.

Nun besteht zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, zwischen einer Reihe und ihrer Grenze, zwischen dem Polygon und der Curve, ein Abgrund; ein Abgrund, welchen die Annäherung, so weit man sie auch treiben wird, nie auszufüllen vermag. Aus-

---

1) Wohlgemerkt, ich sage nicht, daß man sich gar nie und in keiner Weise auf einen jener Begriffe stützen kann, um vom anderen etwas durch Deduction zu schließen. Der Beweis für die Kreismessung, durch Zurückführung auf das Absurde, würde mich Lügen strafen. Aber wenn man — das sage ich —, wenn man auf dem Wege der Grenzen oder auf dem des unendlich Kleinen verfährt; wenn man die Eigenschaften des Polygons von einer endlichen Seitenzahl überträgt auf die als Polygone von unendlichen Seiten betrachteten Curven; wenn man von der Reihe auf die Grenze schließt: dann kann dies nur mittelst der Transcendenz oder Induction geschehen.

gehend von einer endlichen Seitenzahl erreicht man nie eine unendliche Zahl von Seiten. Geht man von einem sechsseitigen Polygon aus, so mag man die Zahl der Seiten vervielfachen, so sehr man nur will, immer wird man nur eine Zahl erreichen, die ebenso endlich ist als die Zahl sechs. Allerdings nähert sich das Polygon der Curve, so viel man will, aber nie wird es dieselbe erreichen. Die Curve ist die Grenze der eingeschriebenen Polygone. Nun definirt man die Grenze auf eine evident genaue Weise dahin, daß man sagt, sie sei ein constanter Ausdruck, „dessen Variable sich unendlich nähert, ohne ihn je zu erreichen." Sich unendlich nähern, ohne je zu erreichen, heißt durch einen Abgrund, ich sage durch einen geometrischen, metaphysischen, absoluten Abgrund getrennt sein. Dies will sagen: Das Polygon und die Curve sind grundwesentlich distincte Begriffe, Begriffe, die auf die Identität nicht zurückgeführt werden können. Die Curve ist keineswegs ein besonderer Fall von Polygonen, die zu einander convergiren. Es gibt zwischen beiden kein Mittelglied, keinen möglichen Uebergang auf dem Wege der Identität.

Wenn man also von den Polygonen auf die Curven auf dem Wege der Grenzen oder auf dem des unendlich Kleinen schließt, so schließt man nicht auf dem Wege der Identität, sondern auf dem Wege der Transcendenz, d. h. durch Induction.

Gerade darum hat man ja zu jeder Zeit die logische Kraft und Giltigkeit dieses Schlusses bestritten. Alle Diejenigen, welche von jenem hundertjährigen Vorurtheil eingenommen sind, daß die Vernunft nur ein einziges Denkverfahren habe, nämlich die Deduction oder den Weg der Identität: alle diese haben stets behauptet, daß man von den Polygonen nicht auf die als Polygone betrachteten Curven, noch von den Reihen auf ihre Grenzen, noch vom Endlichen auf das Unendliche schließen könne.

Daher rührt der endlose, noch fortdauernde Streit über die Logik des Infinitesimalcalculs. Diese Schwierigkeiten fallen von selbst, wenn man die logische Rechtmäßigkeit des Verfahrens der Transcendenz anerkennt.

Das ist unsere Beweisführung; aber es sind noch einige Punkte davon zu beleuchten.

III.

Studirt man die Geschichte jener bis zum Ursprung der Geometrie zurückdatirenden Polemik, so springen zwei Wahrheiten klar in die Augen. Die erste ist, daß dieser Schluß von den Polygonen auf die Curven, von den Reihen auf die Grenzen und vom Endlichen auf das Unendliche gesetzmäßig, fruchtbar und der Geometrie nothwendig ist. Die zweite Wahrheit ist, daß dieser Schluß nicht auf dem Wege der Identität geschieht. Mithin folgere ich daraus, daß es ein Schluß auf dem Wege der Transcendenz ist.

Warum haben die Alten ihre Erfindungsmethode, d. h. die Methode der Grenzen oder jene des unendlich Kleinen verborgen und eine andere Form des Beweises gesucht? Weil sie wohl wußten, daß es einen strengen deductiven Schluß von den Polygonen auf die Curven, von den Reihen auf die Grenzen oder vom Endlichen auf das Unendliche nicht gebe, und weil andererseits die Logik die Theorie des Verfahrens der Transcendenz nicht hergestellt hatte.

Maclaurin lobt in dieser Hinsicht den Archimedes, „weil er „nicht voraussetzt, daß die Sehnen eines Bogens dergestalt ins „Unendliche getheilt sind, daß man nach einer unendlichen Zahl „von Doppelschnitten sagen kann, das eingeschriebene Polygon „vermische sich mit der Curve. Solche Voraussetzungen würden „in den Augen der Geometer seiner Zeit als neü gegolten „haben.“ [2]) Maclaurin hat Recht: Diese Voraussetzungen sind nicht nur neü, sie sind absurd. Warum? Weil sie annehmen, daß man eine unendliche Zahl von Doppelschnitten bewerkstelligt habe, was absurd und unmöglich ist. Sie nehmen an, daß das Polygon eine Curve wird, was einen Widerspruch involvirt,

---

2) Vorrede zur Abhandlung über die Fluxionen.

gleichwie die Identität des Endlichen und des Unendlichen, die von ihnen implicite auch vorausgesetzt wird.

Sobald durch Kepler im siebenzehnten Jahrhundert die Idee des unendlich Kleinen wieder erweckt wurde, tauchte auch der Einwurf wieder auf. Kepler antwortete: „Mögen Andere rigo- „rosere Beweise suchen; was mich angeht, so beweise ich, was „ich apodiktisch zu beweisen nicht vermag, dadurch, daß ich „es zeige." [3]) Und Kepler gesteht allsogleich, wie es auch nicht anders geschehen kann, „daß von dem absolut Kleinsten — ab- „solute minimum — auf das, was dem absolut Kleinsten am „nächsten steht — minimo proximum — ein sicherer Schluß „nicht immer möglich sei." [4])

Das heißt mit anderen Worten: Man muß nach den wahren, noch wenig bekannten Regeln des Verfahrens der Transcendenz vorgehen. Das Nämliche erklärt auch Wallis. Er gesteht, daß dieser Weg große Vorsicht erheische. Wir haben die zwischen Wallis und Fermat stattgefundene Erörterung weiter oben berührt. Wir haben gesehen, daß Leibnitz das Princip, auf welches er seine Infinitesimalrechnung gründete, ein postulatum nenne; so groß war sein Bedenken gegen die in ihrer logischen Natur von ihm nicht erkannte Methode der Transcendenz.

Maclaurin hat seine Abhandlung über die Fluxionen, eine Methode, die im Grunde mit jener der Grenzen identisch ist [5]) und bei weitem weniger als die des unendlich Kleinen

3) Demonstrationem legitimam quaerant alii; ego quod non possum *apodictice*, comprobabo *dictice*. (*Stereometria*, Archimed., supplem. Thesis XXV.)

4) Etsi fateor, ab eo quod est absolute minimum ad id quod minimo proximum non ubique tutam esse collectionem. *Ibid.*

5) Unserer Ansicht zufolge ruhen alle diese Methoden, die Exhaustions-Methode, die Methode des Untheilbaren, der Grenzen, der Fluxionen, der Verschwindungen, des unendlich Kleinen: alle sammt und sonders ruhen auf einem und demselben Grunde, eine Wahrheit, die heützutage endlich begriffen wird. Man wolle die Beschreibung lesen, die Newton

angegriffen wurde, in der Absicht geschrieben, um „einem Auctor „zu entgegnen, der die Methode der Fluxionen als eine geheim„nißvolle und als eine auf falsche Schlüsse gebaute dargestellt „hat.“ 6)

---

von seiner Methode gibt (*Principia mathematica*, Lemma XI, Scholium), und man wird fast alle diese Methoden vereinigt finden.

Die Methode Newton's ist von ihm im folgenden Satze zusammengefaßt: Nachdem er ausgesprochen hat, daß er alles auf die Grenzen oder auf die letzten Gründe der verschwindenden Größen zurückführe — »malui demonstrationes ad ultimas evane»scentium rationes et *ad limites* deducere« —, wenn er von den Polygonen auf die Curven schließe — »si pro rectis usurpavero »lineolas curvas« —, fährt er fort: „Diese letzten Gründe der verschwin„denden Größen sind in Wirklichkeit nicht die Verhältnisse dieser letzten „Größen, sondern die Grenzen, denen sich die in unendlicher Weise „abnehmenden Größen in Einem fort nähern: Grenzen, denen sie sich „immer nähern können, die sie nie überschreiten können und die sie nie „erreichen, außer wenn sie sich ins Unendliche vermindern.“

Man hat also hier die Fluxionen oder die verschwindenden Größen, die Grenzen, das unendlich Kleine, alle zusammen auf einen und denselben Begriff zurückgeführt.

Es ist das ehrenvolle Verdienst eines Mathematikers unserer Zeit, diese Wahrheit in den Elementarunterricht eingeführt und den Infinitesimalcalcul in diesen zwei Verfahren zugleich behandelt zu haben, indem er auf diese Weise darlegte, daß die beiden Ideen nur eine sind. „Der Hauptgegenstand dieses Werkes,“ sagt Duhamel in der Vorrede zu seinen Elementen des Infinitesimalcalculs, „ist die Entwicklung dieser „beiden Ideen, die miteinander innig verbunden sind — . . . . . der Be„griff des unendlich Kleinen und die Fundamentalconception der Gren„zen. . . . . Beide sind Hauptideen, die fruchtbarsten der mathematischen „Wissenschaften.“

Was die Exhaustionsmethode anbelangt, so entnehmen wir dem Abbé Bossut folgenden Text: „Ich bin überzeugt,“ sagt er, „daß die „Metaphysik der Infinitesimalanalyse im Grunde ganz dieselbe ist, wie „die der Exhaustionsmethode der alten Mathematiker.“ (Geschichte der Mathematik, Bd. II, S. 145.)

6) Maclaurin: Vorrede zur Abhandlung über die Fluxionen.

„Die Geometrie," sagt Maclaurin, „hat sich gegenwärtig „bedeütend erweitert; indeß hat man ihr bei vielen Gelegen„heiten vorgeworfen, daß die neüen, von ihr gemachten Fort„schritte sich auf größtentheils neüe und strittige Maximen gründen „— auf die Idee des unendlich Kleinen und auf die der Gren„zen —, und man ist so weit gegangen, zu behaupten, daß die „Auctoren, welche zu den letzten Fortschritten das Meiste bei„getragen haben, sich von Fehlschlüssen haben verführen lassen." 7)

Woher kamen diese Schwierigkeiten? Zunächst daher, daß die Neüerer sich den Anschein geben wollten, als schließen sie von den Polygonen auf die Curven, von den Reihen auf die Grenzen und vom Endlichen auf das Unendliche mittelst des Identitätsverfahrens. 8) Man könnte leicht zeigen, daß das Mittelglied fehlte, und daß zwischen diesen zwei Begriffen ein Abgrund bestand, über welchen die Deduction, der Weg der Identität nicht hinwegsetzen kann. Ueberdies haben beide Parteien die Existenz des anderen Vernunftverfahrens, des Verfahrens der Transcendenz ignorirt oder es nicht gelten lassen. Gleichwohl faßte dieses letztere Verfahren, ungeachtet dessen, daß sich die Pharisäer der logischen Strenge und Deduction daran stießen, durch das Eroberungsrecht, in Kraft geleisteter Dienste, in Kraft verbreiteter Lichtstrahlen und seltsamer Entdeckungen, ja fast möchte ich sagen in Kraft von Wundern, festen Fuß in der Wissenschaft. Man höre Maclaurin, welcher der Methode des unendlich Kleinen nicht sehr hold ist und sie lebhaft und haüfig kritisirt. Nichts desto weniger ist er genöthigt, folgenden Schluß zu ziehen: „Wir wollen nicht ferner auf der Ansicht beharren, „daß die Methode des Untheilbaren und des unendlich Kleinen,

---

7) Maclaurin: Vorrede zur Abhandlung über die Fluxionen.

8) Gibt nicht Newton selbst durch einige seiner Worte dem Mißverständnisse Raum, wenn er zum Beispiel sagt, die abnehmende Größe könne nie die Grenze überschreiten und erreiche sie nur, wenn sie sich bis ins Unendliche vermindere? Das ist ein ungenaues Wort. Die Grenze wird nie erreicht; nie wird die Curve vom Polygon erreicht.

„deren man sich zur Entdeckung so vieler unbestreitbarer Wahr„heiten bedient hat, gar nicht begründet sei. Wir gestehen so„gar, daß diese Methode des Unendlichen etwas Wunder„bares habe, das uns gefällt und uns entzückt, und „daß die Methode des unendlich Kleinen in der letzteren Zeit mit „einer in den anderen Wissenschaften beispiellosen Feinheit vor„wärts gebracht worden ist; aber die Geometrie ist auf klare „und einfache Principien besser gegründet, und jene Art von „Speculation bleibt immer einigen Schwierigkeiten ausgesetzt. „Gleichwohl sind die neüen Methoden — des unendlich Kleinen „und der Grenzen — allgemein aufgenommen worden und dem „Anscheine nach haben sie eine so günstige Aufnahme verdient „von wegen des großen Vortheils, den man für die Lösung „der schwierigsten Probleme daraus zieht, **und weil sie „dazu gedient haben, die allgemeinsten Theorien auf kurze „und leichte Art zu beweisen.“**

Es sind dies also Methoden, deren große und leichte Erfindungs- und Beweiskraft man bewundert. Dennoch findet man, daß die Geometrie auf klare und einfache Principien besser gegründet sei. Warum dieses sonderbare Bedenken? Weil man die wahre logische Natur dieser neüen Methoden nicht kennt. Sie scheinen weder klar noch einfach, weil man sie nicht begreift. Man weiß nicht, daß sie nichts anderes sind, als die Anwendung der zwei Verfahren oder nothwendigen Bewegungen der Vernunft auf die Geometrie.

Aus allen diesen Schwierigkeiten geht klar hervor, daß man zu jeder Zeit gefühlt hat, was wir behaupten, nämlich: daß der Schluß von der Reihe auf die Grenze oder vom Endlichen auf das Unendliche nicht auf dem Wege der Identität geschieht. Folglich, sagen wir, geschieht er auf dem Wege der Transcendenz, mit anderen Worten: durch Induction und nicht durch Deduction.

IV.

Wenn dessen ungeachtet Einer behaupten wollte, daß es vom Polygon hinüber auf die Curve Stetigkeit, Identität gebe; daß der Kreis wirklich ein Polygon von einer unendlichen Zahl unendlich kleiner Seiten sei, und daß man sonach von einem Polygon auf ein anderes Polygon, d. h. von dem Polygon als Gattungsbegriff auf einen besonderen Fall der Gattung, einen rein deductiven Schluß ziehen könne: so wäre dies ein großer Irrthum. Der Beweis dafür liegt darin, daß man nicht in allen Stücken von dem Polygon auf die Curven schließen kann. Um gewisse Eigenschaften der Curven, die Länge, die Bögen, die Oberfläche, die Tangenten zu finden, kann man von Polygonen auf Curven schließen; aber um andere Eigenschaften der Curve, insbesondere um die Krümmung oder den Radius des Berührungskreises, um die Brennlinien oder auch die Evoluten zu finden und im Allgemeinen für alle Fragen, die vom unendlich Kleinen zweiter Ordnung abhängen, kann man vom Polygon auf die Curve keinen Schluß mehr ziehen. Mithin steht die Curve außerhalb der Polygonenreihe.

Ueberdies, um einen anderen klaren Gesichtspunkt zu fassen, hat in allen Fällen zwischen der Curve und dem Polygon der Abgrund des Endlichen zum Unendlichen Statt. Auf der einen Seite eine endliche Zahl von Seiten, auf der anderen eine unendliche Zahl von Seiten, wenn man S e i t e n sagen kann.

Wollte Jemand behaupten, das Unendliche — das unendlich Kleine und das unendlich Große — sei nur ein besonderer Fall der endlichen Größe; so wäre dies absolut falsch.

Viele geometrische Thatsachen beweisen uns den radicalen Unterschied zwischen dem Endlichen und Unendlichen; und wie zwischen beiden ein Abgrund bestehe, und wie man von dem einen auf das andere nur unter gewissen wissenschaftlich festgestellten Bedingungen schließen könne.

Kepler gesteht, daß man nicht allemal von dem einen auf das andere schließen kann — non ubique tutam esse collectionem —. Wallis und Laplace sagen, daß dieses Verfahren den größten Takt und außerordentliche Vorsicht erheische. Man muß eben, sagt Wallis sehr einfach, nach den wahren Regeln des Verfahrens vorgehen.

An dem folgenden Beispiele mag man erkennen, was ich den das Unendliche vom Endlichen trennenden Abgrund nenne, und wie man nicht immer von dem einen auf das andere zu schließen vermöge.

Es ist dies ein Beispiel von den halbconvergirenden Reihen, wo das Unendliche besondere und denen des Endlichen entgegengesetzte Eigenschaften zum Vorschein bringt.

Man nehme in diesen Reihen eine endliche Zahl von beliebig großen Ausdrücken. Deren Summe wird offenbar immer die gleiche sein, in welcher Ordnung man auch die Addition vollziehe. Wer sollte aber glauben, daß diese nämliche, vorgeblich unendliche Reihe jenen unerklärlichen Charakter annehme, daß die Summe ihrer Ausdrücke different ist, wenn man dieselben in einer differenten Ordnung addirt? Es sei z. B. gegeben die Reihe: $1 - \frac{1}{2} + \frac{1}{3} - \frac{1}{4} + \frac{1}{5} - \frac{1}{6} + \frac{1}{7} \ldots$ Man setzt voraus, daß diese Reihe unendlich ist. Die Summe ihrer Ausdrücke in der angegebenen Ordnung ist gleich l. 2. Man stelle sie aber, wie folgt: $1 + \frac{1}{3} - \frac{1}{2} + \frac{1}{5} + \frac{1}{7} - \frac{1}{4} \ldots$ Dann ändert sich die Summe dieser Ausdrücke und wird gleich $\frac{3}{2}$ l. 2.

Folglich, wenn man hier vom Endlichen auf das Unendliche schließen wollte; wenn bewiesen ist, was schon im Voraus evident ist, daß die Ausdrücke der noch so sehr verlängerten, aber endlichen Reihe in jeder Ordnung, in welcher man sie addirt, immer die nämliche Summe geben; und wenn man darum behaupten wollte, daß es bei einer vorausgesetzt unendlichen Reihe ebenso sein müsse: so wäre dies ein Irrthum.

Der Grund für diese Frage liegt vielleicht darin, daß man nur da schließen kann, wo es eine stetige und unendliche Convergenz gibt, und daß im Grunde die rechtmäßige Schlußfolgerung auf dem Wege der Transcendenz allein es ist, welche von einer convergirenden Reihe zu ihrer Grenze statthat, indem sie das, was convergirt und was Grenze ist — neigende und stehende Größe — genau bestimmt. Wenn demnach das eingeschriebene Polygon sich der Curve nähert, welches sind dann die den Eigenschaften der Curve analogen Bestandtheile des Polygons, die sich stetig und unendlich nähern? Es sind zum Beispiel die Länge der Bögen und der Umfang der Oberfläche. Hier ist das eine wahrhaft die Grenze des anderen. Man kann von dem einen auf das andere schließen. 9) Ist aber die

---

9) Wer es ganz strenge nimmt, dem ist auch dies noch zu allgemein; daher möge es näher bestimmt werden. Wir geben hier ein Beispiel, in welchem die eine der Eigenschaften der Reihe an der Grenze nicht vorkömmt. Es ist die Reihe: $\frac{1}{4^1} + \frac{1}{4^2} + \frac{1}{4^3} +$ etc. Summirt man einen beliebigen Theil der Reihe, so wird diese Summe immer ein Bruch von ungleichem Zähler und gleichem Nenner sein. Nun ist die Summe der ganzen als unendlich angenommenen Reihe $\frac{1}{3}$. Hier also, an der Grenze, ist der Nenner nicht mehr gleich, sondern ungleich, und die Eigenschaft der Reihe existirt an der Grenze nicht mehr. So muß es denn zwischen der Reihe und der Grenze, zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, sowohl Analogien als Contraste geben. Im Allgemeinen bestimmen, welches die analogen und welches die conträren Eigenschaften sind, hieße die Theorie der geometrischen Induction vollenden und die allgemeine Theorie der Induction um vieles vorwärts bringen. Ich denke mir dieses Theorem analog mit dem schönen Satze Cauchy's. Dieser beweis't zuerst, daß die Reihe Taylor's, die ein Beispiel der mit ihrer Grenze in Gleichung stehenden Reihen ist, öfters irre führen kann, und hernach stellt er durch einen einzigen Satz die Bedingungen für ihre Genauigkeit fest. Ich will diesen Satz hersetzen, um zu zeigen, mit welcher Präcision, welcher wissenschaftlichen Schärfe und welch' mächtigen Anstrengungen die Mathematiker arbeiten. Würden die Philosophen ebenso arbeiten und die Wahrheit

Krümmung die Grenze der aufeinanderfolgenden Winkel, welche von den Seiten des Polygons gebildet werden? Keineswegs. Hier gibt es weder Grenze noch Analogie, nur Gegensatz findet Statt. Von der Krümmung wird eben die eigenthümliche Natur der Curve und das, was sie vom Polygon trennt, bestimmt. Die Curve ist kein Polygon. Das Polygon wird keine Curve. Ebenso gibt es in der Metaphysik gewisse mögliche Inductionen vom Endlichen auf das Unendliche und von der Creatur auf Gott, während andere unmöglich sind. Und dies darum, weil es zwischen beiden mittheilbare Eigenschaften gibt und un-

---

wissenschaftlich und geduldig bis zum Ziele zu verfolgen lernen, dann würden sie auch finden. Der Satz ist folgender: Auf daß die Entwicklung des Ausdrucks $f(x + h)$ zufolge der Reihe Taylor's richtig sei, ist es nothwendig und ausreichend, daß die Function endlich, stetig, monodrom, monogen sei, im ganzen Umfange des Kreises ihr Centrum an dem Punkte habe, dessen Affixe x ist, und ihr Radius gleich sei dem Modulus von h.

Es liegt vor mir ein Brief Abel's — Sämmtliche Werke, B. II, S. 266. —, wo er ankündet, daß er sich mit dem eben besprochenen allgemeinen Problem beschäftige. Nachdem er sich beklagt hat über alle Mißstände und Paradoxen, welche aus den divergirenden Reihen hervorgegangen sind, behauptet er, „daß sich in „der Mathematik fast keine unendliche Reihe finde, deren Summe auf „stringente Weise bestimmt sei, d. h. daß der wesentlichste Theil der Ma„thematik ohne feste Grundlage sei.“ Dann fügt er hinzu: „Die Theo„rie der unendlichen Reihen ist im Allgemeinen bis auf den heütigen „Tag sehr schlecht begründet. Man wendet auf die unendlichen Reihen „alle Operationen an, als ob sie endliche wären. Aber ist dies wohl „erlaubt? Ich glaube nicht.“ Darauf kündet er an, daß er sich mit dem allgemeinen Problem befasse. „Ich habe mit der Prüfung der „wichtigsten Regeln, die in diesem Betreffe gemeiniglich für gut befun„den werden, und mit dem Nachweise begonnen, in welchem Falle sie „richtig sind oder nicht. Es geht sehr gut und interessirt mich un„endlich.“ Ich hege den lebhaften Wunsch, es möge irgend ein Geometer, der zugleich ein großer Logiker ist, diese wichtige Untersuchung wieder aufgreifen.

mittheilbare, d. h. solche, die von dem grundwesentlichen Unterschiede des Endlichen und Unendlichen bedingt sind.

Eben darum sagt Leibnitz so treffend: Das unendlich Große und unendlich Kleine sind „die zwei Extremitäten der Größe **„außerhalb der Größe.“** [10]) „Nach meiner Ansicht,“ sagt er anderswo, „sind die unendlichen Größen keine Aggregate (keine „Summen) und das unendlich Kleine ist keine Größe.“ [11]) Leibnitz setzt diese beiden Extreme, das unendlich Große und das unendlich Kleine, gänzlich über und außer alle Größe.

Pascal, der in diesem Punkte so tiefe und so geschätzte Pascal, betrachtet es als ausgemacht, daß jede unendlich abnehmende oder wachsende Größe von den beiden Extremen, d. i. vom unendlich Großen und unendlich Kleinen, immer unendlich entfernt ist. „Die beiden Unendlichkeiten,“ sagt er, „das unend„lich Große und unendlich Kleine, zwischen denen sich alle wach„senden oder abnehmenden Größen bewegen .... als wären „sie immer unendlich entfernt von diesen Extre„men.“ [12]) Offen gestanden, mich wundert es sehr, daß es einen einzigen Geist geben kann, dem das nicht unwiderleglich evident ist. Diese unendliche Entfernung zwischen dem unendlich Abnehmenden oder Wachsenden einer- und dem unendlich Kleinen oder unendlich Großen andererseits ist das, was ich den Abgrund nenne.

Aus allem dem schließe ich abermal, daß es zwischen dem Polygon und der Curve, zwischen der Reihe und der Grenze, zwischen dem Endlichen und Unendlichen wirklich einen Abgrund gibt. Schließt man also von dem einen auf das andere, so geschieht dies auf dem Wege der Transcendenz und nicht auf dem der Identität.

---

10) T. III, p. 501 (Dutens).

11) Brief des Leibnitz an Fontenelle (1704).

12) *Pensées*, Ire partie, art. 11.

V.

Folgt daraus, daß man Lehrsätze, die man durch Induction gefunden, durch einfache Deduction, auf dem Wege der Identität nicht beweisen kann? Keineswegs. Wir wissen im Gegentheile, daß es die Alten so machten. Sie machten Entdeckungen durch Induction, mittelst der Methode des unendlich Kleinen oder der der Grenzen, dann lieferten sie, gewöhnlich durch Zurückführung aufs Absurde, den Beweis durch Deduction. Ich behaupte also nur, daß man das Verfahren der Transcendenz oder der Induction einschlägt, wenn man, um zu entdecken oder zu beweisen, die Methode der Grenzen oder die des unendlich Kleinen anwendet.

Lasse man nicht außer Acht, daß wir darum kein Feind der Deduction sind, weil wir die Induction in ihrem natürlichen Rechte festhalten. Die Deduction hat keine Feinde, es sei denn, daß man Bacon, der den Syllogismus verwarf, so betiteln will. Dagegen sieht sich die Induction, das Verfahren der Transcendenz, unglücklicher Weise nur zu oft zurückgestoßen und zwar mit einem heiligen Schauder vor dem Unendlichen, wie Fontenelle anläßlich Derjenigen, welche die Infinitesimalmethode des Leibnitz verwarfen, so geistreich bemerkt. Daher z. B. die großen Anstrengungen Lagrange's, um das Verfahren der Transcendenz aus der Geometrie zu vertilgen. Uebrigens ist dieses Unternehmen eines so großen Mathematikers — man anerkennt es heützutage — auf einen Fehlschluß gegründet und führt zu Irrthümern. Was unsere Ansicht anbelangt, so sagen wir, daß die zwei wesentlichen und nothwendigen Vernunftverfahren überall und beständig vermischt sind und sich in allen Wissenschaften stützen. So werden von den indirecten Beweisen per absurdum die directen Beweise oder Erklärungen der Induction gestützt. Viele geometrische Wahrheiten, die aus der Idee des unendlich Kleinen oder aus der der Grenzen gefunden und bewiesen sind, lassen sich auch durch Deduction oder auf dem Wege der Identität

beweisen. Aber man schließt in diesem Falle weder vom Endlichen auf das Unendliche, noch von der Reihe auf die Grenze; was jedoch auf dem Wege der Transcendenz geschieht.

Ingleichen kann es rein deductive Beweise geben, durch welche in gewissen Fällen die Richtigkeit der auf dem Wege der Transcendenz gewonnenen Schlüsse, sei es vom Endlichen auf das Unendliche oder von einer Reihe auf die Grenze, festgestellt wird.

Das nun ist im Ganzen unsere Beweisführung über diesen Gegenstand.

Wir haben darüber noch folgende Bemerkungen zu machen.

VI.

Das Verfahren der Transcendenz ist von Anbeginn in der Wissenschaft vorhanden gewesen. Die Ideen der Grenzen und des unendlich Kleinen haben das primitive Leben der Geometrie gebildet. Wir haben bereits die Worte eines hervorragenden Mathematikers citirt, welcher bemerkt, daß der Begriff und Fundamentalgedanke der Grenzen und des unendlich Kleinen, dieser zwei allgemeinen und fruchtbarsten Ideen der mathematischen Wissenschaften, fast bis zu deren Wiege hinaufreichen. [13])

Das Vorhandensein des inductiven oder transcendenten Verfahrens in der Wissenschaft war auch vom Anbeginn nothwendig, weil es strenge genommen das einzige Verfahren der Erfindung ist, indem das andere nur deduciren kann. Ja, die beiden nothwendigen Vernunftbewegungen sind evidenter und nothwendiger Maßen vom Anbeginn in jeder Wissenschaft.

Der eigenthümliche Vorzug der Neüeren besteht darin, daß sie dieses Verfahren im Calcul systematisirt haben. Was Cournot „die algebraische Entwicklung aus dem Princip der Identität“ nennt, ist die gemeine Algebra. Es ist die auf dem Wege

13) Duhamel: Elementarabhandlung über den Infinitesimalcalcul. Vorrede.

der Identität vorschreitende Bewegung der Gleichungen, die ein gegebenes Princip durch alle seine Consequenzen durchbildet. Die Neüeren aber, Newton und Leibnitz nämlich, haben im Calcul das Verfahren der Transcendenz als regelrechte, allgemeine und habituelle Methode ins Leben gesetzt.

Demzufolge haben wir in der Wissenschaft nicht bloß mehr .... „die algebraische Entwicklung aus dem Princip der Identität", wir haben auch „die algebraische „Entwicklung aus dem Princip der Transcendenz". Die zwei nothwendigen Verfahren oder Bewegungen der Vernunft sind der Algebra so zu sagen eingeimpft. Man hat nun das, was Lagrange „die algebraische Analyse der endlichen „Größen" nennt, und man hat „die transcendente Analysis".

Als Leibnitz seinen Infinitesimalcalcul entdeckte, gab er ihm den Namen des transcendenten, er nannte ihn „Ergänzung der „gemeinen Algebra". Was man demnach höhere Mathematik, transcendente Mathematik oder höhere Analysis heißt, ist ganz und gar jenes Gebiet der Mathematik, das auf dem Princip der Transcendenz ruht. So verstehen es wenigstens mehrere competente Schriftsteller.

„Erst in diesen letzten Zeiten," sagt Gehrard, [14]) „haben „die theoretischen Untersuchungen zur Ueberzeügung geführt, daß „der Begriff der Grenzen die einzige feste Grundlage in der ganzen höheren Analysis ist; und gleich„wohl gibt es viele Stimmen, die noch sagen, daß dies für Jene, „welche das Studium der höheren Mathematik unternehmen, ein „allzu dunkler und allzu schwieriger Begriff sei."

„Die eine von den Grundlagen der höheren Analysis," sagt Whewell, „ist die Idee der Grenzen. Die Idee der Gren„zen läßt sich durch keine andere Definition oder Hypothese er„setzen. Das Axiom, welches diese Idee in den Beweis ein„führt, ist folgendes: Was wahr ist vor der Grenze, ist „auch wahr in der Grenze. Diese Idee oder dieses Axiom

---

14) Entdeckung der höheren Analysis, von Gehrard, Halle, 1855.

„ist die gemeinschaftliche Unterlage aller jener Methoden, die „man Grenzen, Fluxionen, Variationen, Differentialen u. s. w. „nennt." [15]) Demnach ruht diesen beiden Auctoren zufolge die ganze höhere Analysis auf der Idee der Grenzen oder auf dem Princip: „Was wahr ist diesseits der Grenze, ist auch wahr „in der Grenze." Dieser Satz ist von den aufgestellten Sätzen des Wallis und Leibnitz dem Inhalte nach gar nicht und der Form nach sehr wenig verschieden. Er ist das Princip der Transcendenz oder das Inductionsprincip, die Basis der Infinitesimalmethode, wie Wallis behauptet und nachweis't. Nur bleibt die Kritik über diesen Satz übrig, der — wir haben es oben gesehen, zum Irrthum führt, wenn er nicht am rechten Platze und den Regeln gemäß angewendet wird. Man muß sagen, in welchen Fällen er sich anwenden läßt. Mit anderen Worten, man hat noch die genaue und vollständige Theorie der Induction aufzustellen.

Die Induction also wie die Deduction, d. h. die zwei nothwendigen und ausreichenden Vernunftbewegungen sind heützutage im Calcul und der Algebra systematisch in Anwendung gebracht.

Was aber wunderbar ist, diese durch den Calcul in ihren zwei wesentlichen Bewegungen methodisch organisirte Macht der Vernunft ist von den Neüeren auch auf das Studium der Natur angewendet worden; sie stützt sich auf zufällige Erscheinungen, um so zu den Gesetzen zu gelangen. Die transcendente Analyse des Leibnitz und Newton ist in Wahrheit die auf die Physik anwendbare und angewendete Induction unter mathematischer Form. Schon Leibnitz hat bemerkt, daß sein „Calcul zur Anwendung „der Mathematik auf das Studium der Natur überaus brauch„bar ist." [16]) Was Newton anbelangt, so hat er in seinem

15) Whewell: *Philosophy of the inductive sciences.* Aphorism. 42. Den Vorbehalt, welchen man gegenüber diesem Axiom machen muß, haben wir weiter oben erkannt.

16) Magnum comprimis usum habet calculus ille in transferenda mathesi ad naturam. Brief an Fardella. September, 1696.

Buche der mathematischen Principien der Naturphilosophie das bewundernswertheste Muster einer solchen Anwendung gegeben.

Endlich ist von großem Gewicht die Bemerkung, daß sich die Induction oder das Verfahren der Transcendenz gegenwärtig in der Wissenschaft in zwei sehr verschiedenen Zuständen befinde: im freien und im organisirten Zustande. Organisirt ist sie im Infinitesimalcalcul. Sie wirkt durch bereits erkannte Regeln, die insgesammt auf das Princip des Wallis und Leibnitz zurückgeführt werden können. Das Resultat wird methodisch, unmittelbar, mit sicherer Hand erlangt. Ein Act dieser Induction ist es, wenn man durch Differentiation von einer primitiven Function auf eine abgeleitete Function übergeht. Apelt beweis't dies weitlaüfig. Ich habe diesen Beweis citirt. Uebrigens hatte ich die nämliche Wahrheit schon in der ersten Ausgabe meiner L o g i k, am Anfange des vierten Buches, bewiesen. Der andere Zustand, in dem sich die Induction befindet, der freie und nicht organisirte Zustand ist die Anwendung, die alle Forscher und Erfinder, alle Diejenigen von ihr machen, welche die Wissenschaft vorwärts drängen, welche die noch nicht gekannten Gesetze gewisser Reihen von geometrischen oder algebraischen Thatsachen erforschen. Hier verfährt man nicht mit sicherer Hand: man sucht. Auf diese Weise hat Newton das Gesetz des Binoms gefunden, indem er von einigen Thatsachen auf alle schloß. Findet man aber, so hat man in diesem Falle, im Grunde und in der Substanz, gerade jene Methode befolgt, welche im Calcul feste Gestalt gewonnen und welche ich vom philosophischen Gesichtspunkte aus in meiner L o g i k und in der E r k e n n t n i ß G o t t e s beschrieben habe.

Apelt unterscheidet diese zwei Zustände der Induction und nennt sie die zwei Formen der Induction, ihre hypothetische und ihre kategorische Form. Die eine, sagt er, ist die Induction Kepler's, die andere die Newton's. Bei mehreren gegebenen Punkten der Curve, die der Planet durchlaüft, hat Kepler die Natur der Curve gefunden. Es ist dies die Induction im freien Zustande, eine Sache ingeniöser Erfindung, wovon Kepler selbst sagt: „Mein guter Genius lispelt es mir zu.“ Der gute Genius

verfährt nach dem Gesetze der Induction und der Erfinder auch; aber der Erfinder ist, ohne es zu wissen, dem Gesetze gefolgt, das der gute Genius sehr wohl kennt. Die andere Form, sagt Apelt weiter, ist jene, durch welche Newton bei der gegebenen Gleichung der Bahn das Gesetz der diese Form der Bahn erzeügenden Ursache entdeckt hat. Nun ist aber, sagt Apelt, das Gesetz dieser Ursache gerade durch die aus der Gleichung der Ellipse abgeleitete Function gegeben.

Auch Wallis unterscheidet diese beiden Formen der Induction sehr wohl, die eine im methodischen und die andere im freien Zustande.

Die erste ist die als Princip seiner Arithmetik der unendlichen Größen aufgestellte; sie ist zu gleicher Zeit das Princip der Grenzen und des unendlich Kleinen, nämlich: „Convergiren „im Endlichen zwei Größen dergestalt, daß sie sich immer nähern, „so sind sie im Unendlichen gleich.“ 17)

Die zweite, welche im Grunde, wenn sie gerade geht und wenn sie findet, nur wie die erste hat verfahren können, diese zweite beschreibt Wallis am Anfange seiner Arithmetik der unendlichen Größen. Wo die Induction nicht im Calcul organisirt ist, besteht sie nach Wallis im Folgenden: 1) den Calcul in einer gewissen Zahl von einzelnen Fällen vorzunehmen; 2) die Verhältnisse, welche zwischen diesen einzelnen Fällen hervortreten, zu beobachten; und dann 3) durch den inductiven Act im eigentlichen Sinne das allgemeine Gesetz zu formuliren.

Weil somit die Induction das eine von den zwei Grundverfahren der Geometrie ist, weil nach dem Ausdrucke Laplace's die mathematische Analysis gerade der Induction ihre glänzendsten Entdeckungen verdankt; so komme ich endlich zu dem Schlusse, daß die Induction oder das Verfahren der Transcendenz kein Verfahren von unsicherem Herumtappen oder von Conjectur ist

---

17) Wallis drückt sein Axiom verschieden aus, aber in der Sache ist jeder Ausdruck dasselbe. Im IX. Buche seiner Algebra sagt er: Quae ita continuo convergunt, ut futura sit differentia minor quavis data, ea, si in infinitum continuantur, coincident.

und kein solches, das nur zur Wahrscheinlichkeit oder Probabilität führt; sondern im Gegentheile, sie ist ein wissenschaftliches, gesetzmäßiges, fruchtbares, genaues Verfahren, die mächtigste von den zwei Vernunftbewegungen, um die Wahrheit in allen Richtungen des Denkens zu finden und ans Licht zu stellen.

Dritter Abschnitt.

Zusammenfassung über die Induction.

Wir hoffen durch diese Arbeit zur Vollendung der wichtigen Theorie von der Induction beizutragen. Nach dem Geständniß der gegenwärtigen Gelehrten, welche sich mit diesem Gegenstande befaßt haben, ist diese Theorie nicht vollendet. Hamilton,[1]) Whewell,[2]) Apelt,[3]) Rémusat[4]) und Waddington,[5]) bei denen ich herrliche Schätze über die Induction finde, sind über diesen Punkt mit mir im Einklang.[6])

1) Vollständige Werke.

2) *History of inductive sciences.* Dieses Werk ist von Littrow ins Deütsche übertragen. Sehr beachtenswerth ist die am Eingang befindliche Abhandlung über Induction und Deduction.

3) Theorie der Induction.

4) *Bacon, sa vie, sa philosophie.*

5) *Essais de logique.*

6) In Rémusat's Buch findet sich eine sehr bemerkenswerthe Erörterung über die Induction. Ich lese darin das sehr einfache, aber treffliche Urtheil: „Es gibt keine Bacon'sche Induction." Ueberdies sehe ich darin Bacon als Philosoph sehr gut beurtheilt — weder zu hoch noch zu tief gestellt — ohne Parteilichkeit und ohne Leidenschaft. Was die Induction selbst anlangt, so verfolgt und entknotet Rémusat deren Idee mit viel Takt, Schärfe und Geistesfreiheit. Aber nach unserem Erachten trifft er sie nicht ganz. Er unterscheidet sie nicht bestimmt genug vom Syllogismus und glaubt nicht, daß das Vorhandensein oder

Wenn wir selbst unseres Erachtens dieser Theorie guten Vorschub geleistet haben, so haben wir doch nie die Hoffnung gehegt, daß wir sie wissenschaftlich vollenden, sie festsetzen und ganz und gar formuliren werden. Diese Arbeit ist erst noch zu leisten und fordern wir die Logiker lebhaft auf, dieselbe zu unternehmen, in der Art, daß sie die von mir eben angeführten Auctoren und auch die Werke Herbart's und der Unsrigen zu Hilfe ziehen.

Die Zusammenfassung unserer Gedanken über die Induction, soweit diese an sich und in ihren Beziehungen zum Ganzen der Philosophie betrachtet wird, besteht übrigens in folgenden Sätzen:

1. Es existirt Gott, existirt die Seele, existirt die Welt. Die Seele ist das Bild Gottes: ebenso ist die Welt in gewisser Weise das Bild der Seele und Gottes.

2. Die Seele fühlt alles und hat, wie Bossuet sagt, die Macht, sich allem gleichförmig zu machen. Die Seele fühlt Gott, die Welt und sich selber.

3. Erste Potenz der Seele, die zweifache Wurzel ihres Erkennens und Wollens, der Instinct des Begehrbaren und Erkennbaren, schließt dieses Gefühl der Seele in seinem tiefsten Grunde zwei Ideen ein, die angeboren sind: die eine ist die Idee des Seins, des endlichen Seins und des unendlichen Seins; die andere ist die Idee der Ursache, der ersten und der Zweckursache.

4. Warum begreift dieses Gefühl die Idee des endlichen und des unendlichen Seins in sich? Lediglich darum, weil die Seele Gott, das unendliche Sein, und weil sie die endlichen Dinge, die Welt und sich selber, fühlt. Warum begreift dieses Gefühl die Idee von einer ersten und einer Zweckursache in sich? Lediglich darum, weil die Seele Gott fühlt, der alles dieses ist.

Nichtvorhandensein des Mittelgliedes ein grundwesentlicher Unterschied zwischen beiden sei. Wir sind der Ansicht, daß gerade hierin das Hinderniß liege, die wahre Idee der Induction zu erfassen.

5. Sei dem, wie ihm wolle, diese zwei unerschlossenen und dunklen Ideen sind die Wurzeln der Vernunft.

6. Von diesen zwei Wurzeln stammen die zwei Vernunft-Principien, nämlich: das Princip der Identität und das Princip der Transcendenz; das Princip der Identität auf die Idee des Seins, das Princip der Transcendenz auf die Idee der Ursache bezüglich.

7. Daraus fließen die zwei Maß und Richtung gebenden Axiome der Vernunftbewegungen.

8. Daraus gehen die zwei Vernunftbewegungen hervor.

9. Und zunächst die zwei unvermeidlichen Gattungen von Urtheilen.

10. Dann die zwei unvermeidlichen Beweisverfahren oder wenn man will, die zwei wissenschaftlichen Processe. [7])

11. Das eine macht den Anfang und findet, was man nicht hat; das andere verfolgt und entwickelt, was man hat. Das eine geht auf dem Wege der Transcendenz, das andere auf dem der Identität. Insgemein nennt man sie Induction und Deduction.

12. Beide zusammen construiren die Wissenschaft, indem sie alles auf die Einheit zurückzuführen trachten. Das eine bewerkstelligt die Annäherung der Begriffe, die auf die Identität zurückgeführt werden können; das andere vergleicht und nähert die Begriffe, welche nicht auf die Identität zurückgeführt werden können, auf dem Wege der Transcendenz. [8])

13. Von einem anderen Gesichtspunkte: das eine erhebt sich zu den Principien, das andere deducirt die Folgen.

---

7) Man sehe unsere Psychologie, Bd. I, Buch III, Nr. IV, wo die tiefere Begründung der Sache zu finden ist.

8) In der Geometrie z. B. nähert und vergleicht man die incommensurablen Größen. Der Radius und die Peripherie des Kreises sind incommensurabel, auf die Identität absolut unzurückführbar. Dennoch bringt man sie in Vergleich und findet, daß diese zwei Größen proportionell sind.

14. Aber um welche Grundsätze handelt es sich? Es handelt sich um specielle Principien der verschiedenen Wissenschaften, und nicht um Axiome, welche die Bewegung reguliren, welche schon im Voraus gegeben und keine Principien, sondern Regeln sind. Es handelt sich nicht mehr um die ersten und nothwendigen Principien, d. h. nicht um die Idee des Seins und die Idee der Ursache, die man schon besitzt, die eingeboren und die Mitgift der Vernunft sind.

15. Wie aber sind gleichwohl diese ersten und nothwendigen Principien selbst gegeben? Besitzen wir sie auf klare Weise? Sind sie unter der Form von entwickelten Obersätzen gegeben? Keineswegs. [9]) Sie sind auf unerschlossene, dunkle Weise gegeben, unter der Form des Gefühls, des intellectuellen Bedürfnisses, des vernünftigen Strebens. Sie bilden in diesem Zustande keine Principien der Deduction, sondern vielmehr Kräfte. Sie sind die Spannfeder der Vernunft, wenn sie sich zu der Idee erschwingen will, von der sie eine Ahnung hat, zu dem Lichte, das sie sucht und im Helldunkel sieht. [10])

---

9) Man lese den Schluß der Analytika des Aristoteles oder, wenn man will, die Analyse, welche wir davon im ersten Capitel des vierten Buches Bd. II. dieser Logik geben.

10) Ueber die Bedeütung des Gefühles in der Wissenschaft und über andere auf die Induction bezügliche Punkte finde ich mehrere treffliche und mit den unsrigen vollkommen übereinstimmende Anschauungen in den „logischen Versuchen" Waddington's. Zunächst sagt dieser Auctor vom Gefühle: „Wie kann man annehmen, daß das Herz uns immer taüsche, „und wie kann man übersehen, daß es die Intelligenz in der Erfor„schung der Wahrheit inspirire und stütze? Weil man die schlimmen „Wirkungen des Gefühls in der Wissenschaft so oft ins Licht gesetzt „hat, so möge es mir verstattet sein, einen Augenblick seine Sache zu „vertreten und einige Dienste hervorzuheben, die es dem Verstande er„weis't" (p. 239). Die gründliche, liebenswürdige und geistreiche Vertheidigung, welche mit diesem Exordium anhebt, unterschreibe ich vollständig. Ich sehe darin die Induction auf glückliche Weise mit der Poesie, mit der Einbildungskraft verglichen, „die gleichfalls ein Ergeb„niß der Einheit des Gefühles und des Gedankens ist." Ich billige

16. Wie aber Aristoteles sagt, ist dieser Potenz, dieser Spannfeder eine Gelegenheit, ein Stützpunkt nöthig, um zum

---

die Beschreibung „dieses inductiven Gefühls (p. 235) und dieses der „menschlichen Natur eigenthümlichen Instinctes, der uns zum Noth„wendigen hinstreben macht" und der die Triebfeder der Induction ist. Endlich gebe ich folgender Schlußfolgerung meinen Beifall: „Die von „der Induction natürlicher Maßen bewirkte Evidenz ist eine Anticipation, „die nicht allein das Denken entwickelt, sondern die ein dem Verstande „unzugängliches Element, nämlich das unüberwindliche und triumphi„rende Gefühl der Ordnung enthält" (p. 236)..... „Man stößt in „diesem Verfahren auf eine Art von mehr oder minder rascher Divi„nation, die ihm einen intuitiven Charakter gibt und es gerade da„durch vom Syllogismus unterscheidet" (p. 237). „Indeß ist das die „Induction nicht in ihrer ganzen Stärke; wenn sie dem Gefühle seine „Macht und jenen magischen Reiz verleiht, der ihr ihren Na„men gab — *επαγωγη*, illicium magicum —, so enthält sie auch „intellectuelle Elemente, die man ablösen und regeln kann, um „daraus eine Methode herzustellen" (p. 238). „Das Verfahren, das „mehr als alle übrigen Fähigkeiten die Erfindungsmacht des menschlichen „Geistes vorstellt und das dem Platon die Worte abnöthigte, daß un„sere Seele Flügel habe (p. 256), die wahre Induction, jene, die Ent„deckungen macht, ist ein Verfahren, das Neües behauptet, das nicht „vom Nämlichen zum Nämlichen, sondern vom Minder zum Mehr vor„schreitet" (p. 257). Der Auctor verwirft „jenen unannehmbaren Grund„satz, daß der deductive Beweis das einzige Mittel und Werkzeüg der „Wissenschaft sei, und daß es außer dem Syllogismus weder Gewißheit „noch Wahrheit, noch rechtmäßige Behauptung gebe." Dagegen anerkennt und beleüchtet er, was wir in unserer Erkenntniß Gottes und in unserer Logik weitlaüfig entwickelt haben, daß nämlich die Elimination, „die verwirft, was nur accessorisch ist, um beizube„halten, was wesentlich und allgemein ist," das eigentliche Mittel der Induction sei. Wie soll man z. B., wenn einige Individuen oder einige Thatsachen einer bestimmten Gattung gegeben sind, das Gesetz dieser Thatsachen oder die Gattung finden? „Hier handelt es sich nicht „darum, die Thatsachen anzuhaüfen, sondern die besonderen Umstände, „die einer richtigen Generalisation im Wege stehen, auszulichten, weg„zuschneiden, zurückzuweisen" (p. 275). Dieser Punkt ist von Waddington auf beachtenswerthe Weise behandelt (p. 173 u. ff.). Jedes Individuum

Acte zu gelangen. Für die Anfangs unentwickelte Seele ist der innere Sinn — sensus intimus — viel klarer als der göttliche

---

hat offenbar alle Merkmale der Gattung, zu welcher es gehört. Ingleichen hat die Gattung ihre Comprehension, d. h. einen Inbegriff von Merkmalen, die sie constituiren. Diese Comprehension ist unzweifelhaft viel kleiner als die des Individuums, welches zu der Comprehension der Gattung noch eine Menge von individuellen und zufälligen Eigenschaften hinzufügt. Folglich kann man durch Ausgehen von einem einzigen Individuum die Gattung finden, wenn man die Elimination vorzunehmen gut versteht. Die Induction hat also keine große Zahl von Thatsachen oder Individuen, noch weniger alle Thatsachen oder Individuen vonnöthen, sondern nur eine geringe Zahl von Thatsachen oder Individuen, die aber gehörig behandelt werden müssen. „Die Gattung steckt in den Individuen. Sie ist darinnen „vollständig durch ihre Comprehension, nur ist sie mit anderen Ele„menten vermengt, die ihre Extension vermindern, während sie ihre „Comprehension vermehren. Daraus folgt, daß eine Gattung in die „Beobachtung fallen kann und daß die Schwierigkeit nicht darin liegt, „daß man sie ganz vollständig habe, sondern darin, daß man sie allein „und von jeder Mischung rein habe. Gerade da sitzt das wahre Pro„blem der inductiven Methode" (p. 279). Diese trefflichen Zeilen vernichten endlich den ewigen Einwurf, der von den abstracten Logikern gegen die inductive Methode erhoben wurde. Seit Aristoteles wiederholen sie in Einem fort, daß entweder die Induction alle Individuen und alle Thatsachen ins Auge gefaßt habe und daß dann ihre Schlußfolgerung nur eine Tautologie, eine schülerhafte Addition sei; oder daß sie nicht alle Individuen und Thatsachen ins Auge gefaßt habe und daß dann ihre Schlußfolgerung nur eine conjecturale und wahrscheinliche sei und durch eine einzige neüe Thatsache umgestürzt werden könne. „Man sieht klar," sagt unser Auctor, „daß es leichter ist, alle Merk„male einer Gattung an einer gegebenen Thatsache zu beobachten, als „sie allein zu beobachten. Ingleichen sieht man, daß es zur Erlangung „eines allgemeinen Urtheils nicht nothwendig ist, Thatsachen aufzu„zählen, Beobachtungen anzuhaüfen und davon ein endloses Ver„zeichniß herzustellen; es handelt sich vielmehr darum, an der ersten „studirten Thatsache alle Eigenschaften und alle der vorgestellten Gattung „fremden Umstände zu eliminiren: es handelt sich darum, bei Beobach„tung gewisser in einer Gattung genommener Individuen nur diese

Sinn; die sinnliche Wahrnehmung viel klarer als der innere Sinn. Mit der sinnlichen Wahrnehmung beginnt die Bewegung. Eine einzige sinnliche Wahrnehmung reicht hin, um das in der Seele ruhende Allgemeine zu erwecken, um die unerschlossenen Ideen des Seins und der Ursache zu entfalten; um jenes Gefühl, jenes Bedürfniß, jenes Streben, jene Spannfeder thätig zu machen, welche die klare Idee des Seins und der Ursache sucht.

17. Dieser Schwung der menschlichen Vernunft, der, ausgehend von einem beliebigen Sein oder von einer beliebigen Ursache, sich zur nothwendigen absoluten Idee des Seins selbst, des unendlichen Seins, Gottes und seiner Attribute erhebt; dann zur Idee der ersten Ursache und der Zweckursache — der Ursache des endlichen Seins, des Zieles, zu dem es hinstrebt — dieser Schwung ist es, was ich den Grundact und Fundamental-

---

„Gattung selbst frei von aller Mischung, d. h. alle Merkmale zu betrachten, von welchen sie constituirt wird und welche allen Individuen „derselben Gattung gemeinsam sind. Die Induction braucht sich zu „ihrer Legitimation nicht auf eine große Zahl von Beobachtungen zu „stützen; es reichen ihr einige Individuen hin, wenn sie nur gut ausgewählt, von allem Unwesentlichen befreit und mit jener erhabenen „Abstraction beobachtet sind, welche die Kraft der geometrischen Beweise ausmacht. Man gibt sich scheinbar mit einem einzelnen Beispiele „ab; in der Wirklichkeit betrachtet man die gesammte, von diesem Beispiele vertretene Gattung. Die Beobachtung hat es mit etwas Concretem zu thun; aber das Denken lös't das Abstracte los und, indem „es nur dieses betrachtet, erhebt es sich über die Sinne und den groben „Schein bis zur allgemeinen Idee und Wahrheit. Gerade deshalb „schreitet die methodisch angewendete Induction nicht durch Zusetzen, „sondern durch Wegschneiden vor; nicht durch Aufzählung der Thatsachen, sondern durch Elimination alles Einzelnen in den beobachteten „Thatsachen. Daher die Nothwendigkeit, die Erfahrungen zu wechseln, „indem uns eine kleine Zahl von gut angestellten Erfahrungen zur Erkenntniß der Gattung in ihrer Reinheit und folglich in ihrer Ausdehnung führen kann. Nur auf diese Weise wird man die Induction „möglichst strenge machen."

proceß des vernünftigen Lebens nenne. Er ist der Grundtypus der principalen von den zwei Vernunftbewegungen, der Grundtypus des Verfahrens der Transcendenz.

18. Es war ganz in der Ordnung, daß die Induction, jenes von den beiden Verfahren, das den Anfang macht, auf den Sinn oder auf das Gefühl als auf die erste Potenz der Seele sich stützte, um die zweite Potenz, die Intelligenz, zur Entfaltung zu bringen. Ihre Rolle ist, vom Sinne zur Vernunft oder von der Thatsache zur Idee vorzuschreiten. [11])

19. Man sagt bisweilen: Die Deduction stützt sich auf die Principien, welche ihr die Induction gibt. Aber worauf stützt sich die Induction? Die Induction, diese erste Bewegung der Vernunft, stützt sich immer auf den göttlichen Sinn, welcher die zwei nothwendigen und fundamentalen Principien mehr als gefühlte denn als erkannte in sich begreift. Im Besonderen stützt sie sich dann in der Physik auf die sinnlich wahrnehmbaren Thatsachen, und in der Psychologie auf den inneren Sinn oder das Selbstbewußtsein. Eben darum wird die Induction in der Psychologie oder natürlichen Theologie oft mit dem Gefühle, in der Physik mit der Erfahrung verwechselt. Die Wahrheit ist, daß die Erfahrung der Stützpunkt, das Gefühl die Spannfeder der Bewegung ist.

20. Das Gefühl spielt im Inductionsverfahren ebenso gut wie in der Poesie eine vollkommen berechtigte Rolle. Das Gefühl ist nicht reine Finsterniß, einfache Leidenschaft. Das Gefühl ist zu gleicher Zeit unerschlossenes Licht wie Erregung. Ist der Stützpunkt oder die Gelegenheit gegeben, so bricht das

11) Das ist ganz die Idee des schönen Buches von Whewell über die Induction: „Die Induction," sagt er, „ist der Uebergang zwischen den „zwei Grenzen der philosophischen Fundamentalantithese: zwischen Ding „und Gedanke, Erfahrungswahrheiten und nothwendigen Wahrheiten, „zwischen Thatsachen und Theorien, Wahrnehmungen und Ideen, „Gefühl und Reflexion, zwischen objectiv und subjectiv, Materie und „Form. Die Induction ist das Band von beiden, der Uebergang, die „Transcendenz vom einen zum anderen."

unerschlossene Licht hervor, um sich zu entfalten und auszubreiten. Offenbar hat es das Recht dazu. Und in der Ausübung dieses Rechtes führt es ebenso gut zur Wahrheit, als das in Obersätzen oder Principien der Deduction formulirte klare Licht.

21. Welches ist aber der Weg, das Verfahren, das vom unerschlossenen Lichte eingeschlagen wird, um sich zu entfalten? Welches ist dieses Verfahren der Transcendenz, das unter dem Einflusse der Spannfeder sich vom Stützpunkte zu den Ideen, zu den Gesetzen, Gattungen, Ursachen erschwingt?

Wie gelangt das Verfahren der Transcendenz, ausgehend von einigen Individuen, zur Idee der Gattung? Wie kömmt es, ausgehend von einigen Thatsachen, zum Gesetze oder zur Ursache dieser Thatsachen? Wie erhebt es sich, ausgehend vom Besonderen, vom Wandelbaren und Endlichen, zu den allgemeinen, nothwendigen und mit dem Charakter des Unendlichen markirten Ideen?

Zunächst antworte ich: Ohne die Spannfeder des Gefühls, welches als das unerschlossene Licht von Gott gegeben wird, weil er sich als das absolute Sein und als erste und Zweck-Ursache fühlen läßt; ohne diese Spannfeder des göttlichen Sinnes wäre dieser Schwung oder dieses Verfahren der Transcendenz nicht möglich. Die Seele geht nicht zu Gott ohne Gott. Ist aber diese Spannfeder gegeben, dann kann der Stützpunkt oder die Gelegenheit der Thatsachen, der zufälligen, endlichen und wandelbaren Individuen zu den Ideen, zu den Gesetzen, zu den Ursachen, zum Nothwendigen, Allgemeinen, Unwandelbaren, Unendlichen auf folgende Weise führen:

Jede Thatsache ist ihrem Gesetze unterworfen und geht den ihr vorgezeichneten Weg; jedes Individuum trägt alle Merkmale seiner Gattung an sich; es trägt sie alle ohne Ausnahme mit Nothwendigkeit an sich; jede Wirkung hängt von ihrer Ursache ab und thut deren Thätigkeit kund; jede lebende Existenz entwickelt durch ihr Leben ihre Form, ihre Idee und strebt jenes Ideal zum Ausdruck zu bringen, von welchem sie als von der ersten Ursache erzeügt, getragen und getrieben wird und von welchem als seiner Zweckursache es angezogen und abgewickelt

wird. Ausgehend also von der Thatsache, von der Wirkung, vom Individuum und jeder Existenz kann man das Gesetz, die Ursache, die Gattung, die Idee finden.

22. Mithin hat die Induction nicht, wie man gewöhnlich sagt, Mangel an Unterlagen. Statt des Mangels hat sie vielmehr Ueberfluß. Die Thatsachen stehen unter dem geregelten Einfluß vieler sich durchkreüzender Gesetze; das Individuum fügt zu den wesentlichen Merkmalen der Gattung seine eigenen individuellen, zufälligen und in der Gattung veränderlichen Merkmale hinzu; die Wirkungen sind gemischte Wirkungen; jedes Wesen ist von tausend Schranken und besonderen Grenzen umgeben, welche die Ausdehnung[12]) der Idee beschränken, welche das Allgemeine, das Universale verbergen und besondern. Ohne Zweifel ist demnach ein Eliminationsverfahren nöthig. Das Zufällige auszumerzen, die Schranke und die Grenzen abzuthun, dies ist das Verfahren, welches wir in dieser Logik und in der Erkenntniß Gottes sehr weitlaüfig auseinandergesetzt haben.

23. Wie soll man aber das Zufällige ausmerzen, wie diese individuellen Schranken beseitigen? Durch den Wechsel der Erfahrungen, die das Wesentliche hervorstellen und das Zufällige verwischen. Und wie weiter? Durch den Takt, durch das Genie, durch die Divination, durch das Streben des Gefühls und der Spannfeder, die über das Zufällige und Besondere, über das Wandelbare und Vielfache hinweg zum Wesentlichen, Einfachen, Nothwendigen, Bleibenden und Allgemeinen treibt. Vergessen wir also nie, daß wir von der Wahrheit, von Gott, von der Natur und von unserer Seele getrieben werden. Und wie noch? Durch die klare Vernunft, die in entwickeltem Zustande Ideen, abstracte Formen, geometrische Gesetze in sich trägt, Formen und Gesetze, auf welche sie die wirklich dahin zielenden Phänomene zurückzuführen sucht.

---

12) Man sehe über diesen Punkt die trefflichen Stellen Waddington's, „logische Versuche," S. 275 u. ff. Wir haben oben einen Theil davon citirt.

24. Fassen wir die hervorragendsten Beispiele der Induction, welche die Geschichte der Wissenschaft uns bietet, zusammen. Der classische Typus gelehrter Induction, die erste große historische und fruchtbare Anwendung ist jene, welche der Astronomie das Dasein gab. Kepler verfährt wie folgt: zuerst besaß er die Geometrie, diesen Codex, diese Schatzkammer der Gesetze der physischen Welt; dann hatte er Thatsachen gesammelt: eine zweifache Vorbereitung zur Induction. Er mußte zunächst die Confusion und Taüschung des Scheines von diesen Thatsachen ablösen; dann an diesen gut präcisirten Thatsachen die zufälligen und veränderlichen Beziehungen von Punkt zu Punkt eliminiren, um das bleibende und einfache Verhältniß aller Punkte zu erfassen. Dieses einfache, bleibende Verhältniß war das Gesetz, war die Ellipse.

25. Ich will über diesen Gegenstand eine Stelle citiren, wo Poinsot, von Kepler und dem Gesetze der Gleichheit der zu gleichen Zeiten beschriebenen Flächeninhalte redend, die allgemeine Methode, mittelst welcher der menschliche Geist die Wissenschaft sucht, auseinandersetzt. „Der Ursprung dieser Ideen," sagt Poinsot, „reicht auf Kepler zurück. Diesem fiel es zuerst „ein, den Flächeninhalt des Radius Vector eines Planeten in „seiner Bewegung um die Sonne zu betrachten. Und forscht „man nach, was ihn hat auf diese Idee führen können, so wird „man meiner Ansicht zufolge finden, daß er keineswegs durch „Zufall, wie man Anfangs glauben wollte, sondern durch „einen gewissen natürlichen Gang dazu gelangte. Diesen „Gang will ich bezeichnen, weil er sich in allen unseren „Forschungen wiederfindet und weil er so zu sagen „aus der Natur des menschlichen Geistes selber „stammt."

„Und in der That, wir kennen in jedem Lichte nur ein „einziges Gesetz, nämlich das der Constanz und Uniformität. „Auf diese einfache Idee trachten wir alle übrigen zurückzuführen, „und lediglich in dieser Zurückführung besteht für uns die Wissen„schaft. Wenn wir demnach die dem Wechsel unter„worfenen Dinge studiren, um das sogenannte Gesetz

„ihrer Veränderungen zu entdecken, so ist unser „einziges Object, das zu finden, was es inmitten „der veränderlichen Dinge **Uniformes und Constantes** „geben kann. . . . . Dies ist, glaube ich, die Bewegung, die „man selbst **in der Geometrie und in der Analysis** ge„wahren kann, von welcher uns aber die Astrono„mie hier das auffallendste Bild darbietet.“ 13)

26. Das zweite große Beispiel wissenschaftlicher Induction ist dasjenige, welches den Infinitesimalcalcul schuf. Ich will einmal dieses Beispiel unter einem ganz neüen Gesichtspunkt sorgfältig zusammenfassen.

Das allgemeine, vom Differentialcalcul gestellte Problem ist folgendes: Eine Differenz, eine Variation zwischen zwei von demselben Gesetze abhängenden Thatsachen, zwei Größen, zwei Geschwindigkeiten, zwei Lagen, zwei Kräften, ist gegeben und aus dieser Differenz und dieser Variation und dieser Mehrheit ist die Einheit des Gesetzes, das unveränderliche Element als der Ausdruck des Gesetzes zu suchen.

Es sind z. B. Punkte einer Curve gegeben und soll aus ihren verschiedenen Lagen, aus ihren von diesen Lagen abhängigen, besonderen Verhältnissen das wesentliche Verhältniß gefunden werden, welches sie alle als Punkt einer einzigen und bestimmten Curve verbindet. Zu diesem Zwecke studirt die Analysis diese Verhältnisse und entdeckt daran zwei Eigenschaften; die eine, welche von der relativen Lage der verschiedenen Punkte an der Curve abhängt; die andere, welche davon abhängt, daß alle zur nämlichen Curve gehören. Die relative Lage zweier Punkte kann sich ins Unendliche verändern, aber insoweit sie Punkte der nämlichen Curve sind, ist ihr Verhältniß unveränderlich. Die Analysis zerlegt den complicirten Satz des Verhältnisses der verschiedenen Punkte in seine zwei Elemente. In allen Fällen findet sie, daß das Verhältniß zwei Elemente einschließt, ein ins Unendliche veränderliches und ein

13) Statik, S. 382, 9te Ausgabe.

vollkommen fixes. In Ansehung der Zerstreüung verschiedener Punkte gibt es eine Menge von möglichen Relationen zwischen ihnen; in Ansehung dessen aber, daß sie Punkte einer und derselben Curve sind, gibt es nur eine mögliche Relation zwischen ihnen. In allen Fällen ohne Ausnahme findet die Infinitesimalanalyse eine allgemeine Formel, in welcher die zwei Elemente auf evidente Weise gesondert herausgestellt werden. Diese Formel ist folgende: $fx + X \Delta x$. 14) In diesem Binomium ist der erste Ausdruck unveränderlich, in soweit es sich um die nämliche Curve handelt, und der zweite ist veränderlich, sobald die verglichenen Punkte ihre Stelle wechseln. Sind auf diese Weise die beiden Elemente, das veränderliche und das unveränderliche, gesondert hergestellt, so reicht es hin, das erstere zu beseitigen, um das letztere zu bewahren. Dies ist der Typus jener Elimination, welche die natürliche Wissenschaft von der Induction verlangt, damit sie dadurch, daß die individuellen, zufälligen Merkmale übergangen werden, um nur die allgemeinen zu behalten, vom Individuum zur Gattung erhoben werde.

Demnach thut die Analysis in der reinen Geometrie, in der reinen Algebra, was Bacon von der Induction fordert, wenn er sagt: „Die Induction ist die Kunst, die Natur zu befragen. „Durch sie findet man unter dem Veränderlichen die Spuren „des Bleibenden, Festen, Wesentlichen." Die Analysis findet unter den unendlich veränderlichen Lagen der zerstreüten Punkte das wesentliche und bleibende und feste Verhältniß, das sie alle verbindet. Und im Allgemeinen findet sie unter den unendlichen Variationen beliebiger, unter einem Gesetze veränderlicher Größen jenes Gesetz, welches diese Variationen beherrscht. Sie stellt das heraus, was gemeinsam ist in diesen Verschiedenheiten; sie findet in diesen vielfachen Sätzen diese Einheit. In diesen besonderen Fällen der veränderlichen Größen entdeckt sie das allgemeine Gesetz, das alle diese besonderen Fälle verbindet. Es

---

14) X ist eine Function von x, die im Allgemeinen nicht unendlich wird, wenn Δx vernichtet wird. Δx ist die endliche Differenz.

ist sonach die Infinitesimalanalyse in ihrem ersten Theile wesentlich ein Verfahren, das vom Veränderlichen zum Bleibenden, von der Vielfachheit zur Einheit, von den besonderen Fällen zum Gesetze übergeht.

27. Zum besseren Verständnisse wollen wir alles dieses unter einer wenig verschiedenen Form wiederholen.

Sind zerstreüte, an einer Curve liegende Punkte gegeben, so nimmt die Analyse einen beliebigen davon zum Ausdruck der Vergleichung und setzt die übrigen, die sich davon, jeder nach seiner besonderen Lage, entfernen, damit ins Verhältniß. Das veränderliche und vollständige Verhältniß jedes Punktes zum Vergleichungspunkt heißt die Differenz, und der wesentliche Theil dieses Verhältnisses, der davon herrührt, daß alle diese Punkte Punkte einer und derselben Curve sind, heißt Differentiale. Nun besteht das wunderbare Geheimniß der Analyse darin, immer durch eine sehr einfache Operation aus der Differenz die Differentiale zu finden. Und diese Operation besteht lediglich darin, daß man die Differenzen der individuellen Lagen beseitiget, um so die Einheit des gemeinsamen Gesetzes zu erlangen. Aber wie beseitigt die Analyse diese für jeden Punkt veränderlichen Differenzen, um nur mehr das constante und bleibende Verhältniß zu haben, das alle Punkte der Curve verbindet? Dadurch, daß sie aus der endlichen Größe heraustritt, sich über die Größe erhebt bis zu jener Grenze der Größe, welche Leibnitz außerhalb der Größe stehend nennt, um, sagt er, das Untheilbare und Unendliche zu analysiren. Und wie kann man aus der Größe heraustreten, wenn es sich um Punkte handelt, die im Raume zerstreüt sind? Nur dadurch, daß man voraussetzt und wirklich annimmt, daß diese Punkte zerstreüt zu sein aufhören und sich in einen einzigen sammeln. Dann sind die Differenzen verschwunden und man hat nur mehr die Differentiale. Dann studirt man die Curve außerhalb des Raumes, außerhalb der Zerstreütheit und Größe, in jener idealen Einfachheit, in welcher, nach dem Ausdruck eines großen Mathematikers, jede Curve für das Auge des Geistes gleichsam in einen einzigen Punkt gesammelt ist. Man

sieht in diesem Punkte alle Neigungen der Curve.[15]) Und in der That implicirt und gibt die einfache Differentiale alle Eigenschaften der Curve. Hier begegnet uns wahrhaft der Typus des ganzen Inductivverfahrens.

28. Man beachte folgende sehr auffallende Annäherung. Es scheint, als ob Geoffroy Saint-Hilaire die Infinitesimal-Analyse im Auge habe; und doch dachte er sicherlich nicht an dieselbe, als er seine Methode einer anatomischen Philosophie beschrieb.

Rufen wir uns ins Gedächtniß zurück, daß die geometrische Analyse das fixe und bleibende Element, d. h. den fixen, unveränderlichen und permanenten Theil des Verhältnisses sucht, der die zerstreüten Punkte einer und derselben Curve verbindet; oder allgemeiner, das fixe Moment, welches unter den Differenzen der veränderlichen Größen subsistirt, wenn die Größen unter dem nämlichen Gesetze sich verändern.

Nun sagt uns Geoffroy Saint-Hilaire:

„Die alte Methode" — der Empirismus mit seinem Beobachten und Beschreiben, ohne eine Induction oder einen Schluß zu machen, ohne zu den Gesetzen vorzudringen und die Einheit zu suchen — „die alte Methode," sagt er,[16]) „stellt sich die „Aufgabe, die Differenzen kennen zu lernen; sie hat keine „andere Sorge . . . . .; nicht die Verhältnisse sind es, die „ihr zunächst aufliegen. . . . . Man sucht nur differente That-„sachen.[17]) Das Einzige, was man davon geben will, ist „die Beschreibung. Man läßt die Idee der relativen Dif-„ferenzen fahren, wenn die Verhältnisse verkleidet „sind[18]). . . . . Man begnügt sich mit den beobachteten Dif-„ferenzen. . . . .

„Halten wir diesen Verfahrungsweisen das entgegen, was „von der Theorie der Analogien vorgeschrieben wird, um

---

15) Cauchy.

16) *Principes de philosophie zoologique*, p. 4, 1830.

17) *Ibid.*, p. 7.

18) *Ibid.*, p. 8.

„zu einer strengen und philosophischen Bestimmung der Organe „zu gelangen."

„Um dem sollicitirenden Einflusse der Formen zu entkom„men ....., sucht man zuvörderst das Subject, welches un„abhängig von allen zufälligen Dispositionen die „Bedingung — das Gesetz — gibt .... und welches, „ungeachtet all seiner möglichen Modificationen, „die Thatsache seiner primitiven Wesenheit, sei„nen philosophischen Einheitscharakter unverän„derlich beibehält.[19]) Ohne mich bei der Betrachtung der „Formen und Functionen, die gänzlich secundäre Bedingungen „sind, aufzuhalten ....., sehe ich auf dieses fixe Subject; nur „dieses betrachte ich Anfangs abstract und ganz allein. Mit „diesem also isolirten, also von der Betrachtung „der Formen und des Gebrauchs freien anatomischen „Elemente ...., mit diesem Elemente ganz allein vergleiche „ich eine gleiche Thatsache in der ganzen animalischen Reihe.... „und durchlaufe ich, ohne mich fesseln zu lassen, alle Metamor„phosen des betrachteten Organs[20]) ..... jenes Organs, das „seinen besonderen Wesenheitscharakter besitzt, einen Charakter, „der sich immer gleich bleibt, der ein identisches Wesen und in „diesem Punkte, und zwar unabhängig von allen weiteren Be„trachtungen, unveränderlich ist.[21]) Diese neüe Methode em„pfehle ich als ein Forschungsmittel ..... und sie ist in der „That ein Werkzeüg zu Entdeckungen, wenn sie mit Unterschei„dung und ihren Gesetzen entsprechend verfährt. .... Vor „derselben waren alle unter dem Schleier der großen „Metamorphosen verborgenen Analogien nicht ein„mal vermuthet ....; mittelst derselben allein kann man die „schwersten Probleme lösen, die singulärsten Metamor„phosen zurückführen, so viele Veränderungen be-

19) *Principes de philosophie géologique*, 1830, p. 95.
20) *Ibid.*, p. 12.
21) *Ibid.*, p. 13.

„greifen, die in solchem Grade außerordentlich sind, „daß sie mehrere Pläne animalischer Composition haben ver„muthen lassen. Sich lediglich an die beobachteten Thatsachen „halten . . . . heißt höheren Enthüllungen entsagen, auf welche „ein allgemeineres und philosophischeres Studium des Baues „der Organe führen kann. Denn . . . . wenn man Acht hat „auf alle möglichen Entwicklungen der Animalität, sowohl auf „jene, welche von einer und derselben Gattung die Lebensalter „durchschreiten, als auch auf jene der ganzen zoologischen Reihe, „die sich stufenweise zur größten organischen Complication er„heben: dann gelangt man zu einer einfachen Thatsache, welche „die allgemeinste Bedingung der Organisation ist . . . .; dann hat „man gleichsam ein einziges Ding, das in die Augen springt. „In der Animalität sitzt ein abstractes Ding, das von unseren „Sinnen unter verschiedenen Gestalten berührt werden kann. . . . . „Das ist," bemerkt schließlich der berühmte Auctor, „das ist „unsere Art und Weise, die Natur zu begreifen, sie als glor„reiche Offenbarung der schöpferischen Macht zu betrachten und „in diesem unermeßlichen Schauspiel der geschaffenen Wesen „Beweggründe der Bewunderung, Dankbarkeit und Liebe aufzu„finden."

Also haben wir auch hier das Forschen nach dem Bleibenden, Unveränderlichen, Wesentlichen unter dem Wechsel der Metamorphosen und unter der Vielfachheit der Erscheinungen. Auch hier haben wir das Forschen nach der Einheit in der unermeßlichsten Verschiedenheit. Man will weder bei der Beschreibung der Thatsachen stehen bleiben, noch bei der Vergleichung durch Beschreibung der Differenzen, sondern man will unter den Differenzen, unter der Hülle der Metamorphosen, das fixe, wesentliche, bleibende Element entdecken, welches in der ganzen animalischen Reihe dieses oder jenes Organ und ferner in der ganzen animalischen Reihe die Idee der Animalität selbst ausmacht. Das ist, wie man sagt, die wahre Methode, jene, die forscht und entdeckt, jene, die zu den Principien aufsteigt und sich bis zur Verherrlichung Gottes in der Natur erheben kann.

29. Fügen wir zu diesen drei Beispielen die Entdeckung der allgemeinen Schwere, so haben wir die größten Resultate der auf die Wissenschaft der Körperwelt und der weiten Welt der Geometrie angewandten Induction vorgeführt.

30. Nun ist die Methode sowohl für die Erkenntniß der Seele als für die Erkenntniß Gottes eine und dieselbe. Wir haben dieses weitlaüfig und oft gezeigt.

31. Um die Einheit, die Universalität des Verfahrens besser zu begreifen, muß man zurückgehen auf die Definitionen Platon's und Aristoteles'. Der Letztere charakterisirt es mit der Abwesenheit des Mittelgliedes zwischen dem Ausgangspunkt und der Schlußfolgerung, d. h. mit der Transcendenz. Und was auf das Nämliche hinausgeht — Platon charakterisirt es also, daß er sagt, es erhebe sich höher als der Ausgangspunkt. Dies ist gleichfalls die Transcendenz. Aristoteles definirt es als den regelmäßigen Uebergang vom Besonderen zum Allgemeinen. Und Platon definirt es als den dialektischen Schwung, der von den Erscheinungen zu den Ideen vordringt. Bei dieser letzteren Definition, die alles einschließt, bleibe ich stehen.

Aber ich verstehe hier mit Platon, mit dem heiligen Augustin und mit der Theologie, daß diese Ideen in Gott und Gott sind. Die unveränderlichen Ideen, die wahren Gattungen, die wahren Formen sind die Ideen Gottes, die schöpferischen und belebenden Ideen, die Urbilder und Ursachen und das Ziel der Geschöpfe. [22])

---

22) Waddington ist nicht bestimmt genug über diesen Punkt; gleichwohl drückt er sich im Folgenden sehr sachgemäß aus:

„Sokrates sagte, es gebe nur eine Wissenschaft des Allgemeinen; „Platon realisirte die Gattungen; Aristoteles sicherte ihnen die Ewig„keit; die Stoiker erkannten darin die Wesensgründe aller Dinge; die „Scholastiker machten davon die Metaphysik wie die Logik abhängig. „Bacon befaßt sich seinerseits ausschließlich mit den Gattungen; Car„tesius und seine Nachfolger erklären alles aus den Ideen; Malebranche „läßt sie in Gott schauen, und die Philosophen des achtzehnten Jahr-

32. Es ist wohl zu beachten, daß Bacon in diesem Punkte dem Platon Recht gibt. Er sagt: „Platon, dieses erhabene „Genie, das alles sah, hat in seiner Ideenlehre unstreitig ge„sehen, daß die Formen das wahre Object der Wissenschaft „sind." [23]) Anderswo: „Die Induction, jene, die zum Er„finden und Beweisen taugen soll, muß trennen, ausschließen, „eliminiren.... Dies ist noch nicht versucht worden, außer von „Platon, der sich, um die Ideen zu erörtern, dieser Form der „Induction bedient hat." [24]) Noch an einer anderen Stelle:

„hunderts setzen sie unter dem Namen »allgemeiner Gesetze« in „die Natur; die Spiritualisten unter ihnen machen daraus die Gedanken „Gottes selbst oder die Objecte des göttlichen Denkens: eine offenbare „Uebertreibung, welche die höchste Wissenschaft auf das Niveau der „menschlichen Wissenschaft herabzieht; ist man aber in unseren Tagen „nicht noch weiter gegangen, indem man die eine dieser Gattungen, „die Menschheit, vergöttlichte?"

„Unter allen diesen verschiedenen Formen herrscht eine allgemeine „Uebereinstimmung zu Gunsten jener Wahrheit, daß in den Augen des „Menschen die zufälligen Dinge sich nicht selbst genügen, und daß er „absolut etwas Allgemeines, Fixes und Dauerhaftes fassen und er„kennen muß. Es ist die Bedingung alles menschlichen Wissens, den „Gattungen diese Charaktere beizulegen: man muß entweder aller Wissen„schaft entsagen oder an die Fortdauer der Gattungen glauben." (Versuche, S. 285.) Wenn dies die Bedingung alles menschlichen Wissens ist, so muß man sich in der That zu Gunsten dieser Bedingung entscheiden, aber ohne den Pantheismus zu fürchten. Allerdings ist der Begriff der Gattungen in unserm Geiste nicht, was er im Geiste Gottes ist; aber wir haben dennoch von diesen Gattungen oder ewigen Ideen, die in Gott und Gott sind, gewisse abstracte, aber genaue, nützliche, fruchtbare Begriffe; ebenso haben wir von Gott einen abstracten, aber wahren, nothwendigen, unveraüßerlichen und höchst fruchtbaren Begriff. Von diesem Gesichtspunkte aus ist die wahre Forschung nach den Gattungen, dadurch, daß man von den Individuen ausgeht, im Grunde ein Forschen nach Gott dadurch, daß man vom Geschaffenen ausgeht: eine Transcendenz vom Endlichen zum Unendlichen, vom Zufälligen zum Nothwendigen.

23) Philosoph. Werke Bacon's, von Bouillet, Bd. I, S. 188.

24) Ebend., Bd. II, S. 62.

„Platon, dieser große Geist, der nach der Erkenntniß der Formen zu streben wagte, und sich in allem der Induction bediente." [25])

33. In was immer für einem Sinne Bacon dies verstanden haben mochte, wir unsererseits verstehen es gerade so, wie Platon und wie der heilige Augustin. Nach unserer Ansicht sind die Ideen die Ideen Gottes, die in Gott und Gott sind. Diese Ideen sind die Wahrheit selbst. Wir haben davon einige Erkenntniß. Und um es besser zu begreifen, nehme ich an, daß es sich um den Menschen handele, oder noch besser, um einen einzigen Menschen, und daß ich dieser Mensch selber sei.

Es gibt eine Idee, die Gott von mir von aller Ewigkeit her hat. Diese Idee, die Gott ist, schafft mich, trägt mich, drängt mich, belebt mich, zieht mich zum Ideale hin, zu meinem Ideale, das sie ist. Die ganze Wissenschaft, die man von diesem Menschen, der ich bin, haben kann, ist in diesem Ideale auf unendliche Weise, und das ganze Leben, das dieser Mensch und der Mensch überhaupt entfalten kann, ist in diesem Ideale unendlich und actuell. Im Menschen, in mir, ist diese Wissenschaft und dieses Leben endlich. Aber diese Wissenschaft und dieses Leben, wenn sie forschen und vorwärts gehen und ihrem Gesetze und ihrer Inspiration folgen, diese Wissenschaft und dieses Leben zielen und neigen zu jenem unendlichen Wissen und Leben hin, gleichwie eine geometrische Reihe zu ihrer Grenze convergirt; sie gehen jenem höchsten Ausdrucke zu, dem sie sich in Einem fort nähern, ohne ihn je zu erreichen.

34. Doch man beachte zwei Wunder. Das erste ist, daß die Vernunft die Macht hat, in gewisser Weise jenen höchsten Ausdruck zu erreichen. Sie hat das Vermögen der Transcendenz, die vom Endlichen zum Unendlichen geht. Indem sie den Begriff des Endlichen als solchen eliminirt, indem sie über die Grenzen, die es umschließen, hinwegsetzt, gewinnt sie abstracte, aber genaue Begriffe von dem entsprechenden Unendlichen. Sie

---

25) Philosoph. Werke Bacon's, v. Bouillet, Bd. II, S. 367.

besitzt wahre, tiefe, schöpferische Begriffe der Wissenschaft über die Gattung, über das Gesetz, die Ursache und das Ziel des endlichen, veränderlichen, individuellen Wesens. Das ist eine gewisse indirecte Anschauung des Ideals, das Gott ist.

35. Das andere noch viel größere Wunder ist,[26]) daß Gott, ja daß auch Gott, durch eine Art von göttlicher Transcendenz, das endliche und zufällige Sein mit seinem Gesetze, seiner Ursache, seinem Ziele, seinem unendlichen Ideale vereinigen will. Demnach sind, durch eine glückselige und übernatürliche Hypothese, welche von der allmächtigen Güte Gottes gesetzt (und von der Geometrie, wenn sie eine unendliche Reihe annimmt, nachgeahmt) wird, das begrenzte, sterbliche, zufällige Sein, das ich bin, und auf der anderen Seite mein ewiges, unendliches Ideal, das Gott ist: diese zwei durch einen Abgrund getrennten Naturen sind demnach in Einem und werden ein und dasselbe Leben. Mein zufälliges Wesen, meine immerhin nothwendiger Maßen endliche Entwicklung wird ergänzt durch die actuelle Unendlichkeit der schöpferischen und belebenden Idee, zu welcher ich hinstrebe. Das ist die übernatürliche Wahrheit, welche die Incarnation Gottes in die Welt einführt.

36. Durch welches sittliche Verfahren aber einigt sich der Mensch mit dieser Gabe der Transcendenz, welche ihn bis zu dem erneüernden Gott hinzieht? Eben durch die Abschneidung und Entsagung, durch die Unterdrückung der Hindernisse, des Zufälligen, des Irrthums und des Bösen, durch die Unterordnung des Individuellen, durch jenen schon von Platon geahnten philosophischen Tod, durch jene christliche Abtödtung, durch das Opfer, durch das Kreüz, lauter Dinge, die nicht nur die verkehrte Vernichtung der falschen Mystiker nicht sind, sondern vielmehr das Individuum durch Einigung mit seiner Quelle erneüern, verklären, verherrlichen.

---

26) Man sehe unsere Psychologie, Buch III, Cap. V, Nr. IV.

Vierter Abschnitt.

Schlußfolgerungen.

I.

Wir glauben festgestellt zu haben, daß die menschliche Vernunft zwei wesentliche, nothwendige, ausreichende Bewegungen hat, nämlich eine Bewegung der Deduction, die auf dem Wege der Identität, und eine Bewegung der Induction, die auf dem Wege der Transcendenz vorschreitet.

Diese zwei gleichmäßig nothwendigen, gesetzmäßigen, wissenschaftlichen Bewegungen sind das Leben der Vernunft selbst in allen Wissenschaften und nach allen Richtungen des Geistes.

Die Deduction herrscht allenthalben, um alles zu entwickeln, alles zu erklären oder zu beweisen, und die Induction, das Verfahren der Transcendenz und Invention, beginnt alles, sei es, daß es gilt, sich in der Physik von den Wirkungen zu den Ursachen oder von den zufälligen Erscheinungen zu den geometrischen Gesetzen zu erheben; oder in der Geometrie entweder vom Endlichen auf das Unendliche zu schließen, oder von einer Reihe auf die Grenze, welche von der Reihe niemals erreicht wird; oder sei es endlich, daß es gilt, sich in der Philosophie, ausgehend vom Schauspiel der Natur, bis zur ersten Ursache, bis zur bestimmten und wissenschaftlichen Idee der nothwendigen Existenz Gottes und seiner Attribute zu erschwingen. [1])

---

1) Sollen wir hier nochmal auf eine Kritik zurückkommen, die uns den Vorwurf machte, daß wir im Buche über die Erkenntniß Gottes die Anmaßung gehabt hätten, einen neüen Beweis für die Existenz Gottes, nämlich den durch den Infinitesimalcalcul zu entdecken? Schon

Ist das begriffen, so wird der Leser gebeten, von diesem Gesichtspunkte aus die Vorrede zu unserer ersten Ausgabe aufmerksam lesen zu wollen.

Die Wichtigkeit dieses Gesichtspunktes der Logik ist in unseren Augen sehr groß. Die Verlegenheiten der Philosophie seit mehreren Jahrhunderten kommen in ganz Europa daher, daß man die Logik bei Seite setzte; vorzüglich aber daher, daß man das principale von den Vernunftverfahren, jenes, das den Anfang macht, bei Seite setzte.

Und gerade hierin liegt der Grund, daß die Philosophie — ich spreche von der losgetrennten Philosophie — seit drei Jahrhunderten unausgesetzt ihren Anfangspunkt sucht. Inzwischen fängt sie aber doch nicht an.

Ja, von einem Anfangen ist bei diesen abstracten Philosophen gar keine Rede. Denn was haben sie gethan, da sie auf diese Weise jenen Anfang suchten, der bereits gegeben, der von Platon und Aristoteles beschrieben, der von allen großen Geistern gekannt und geübt, von der gemeinen Vernunft beständig ins Werk gesetzt, von der Poesie verherrlicht, in der Geometrie offenbar geworden, in der Algebra und im Calcul von

---

in der ersten Ausgabe dieser Logik erwiderten wir Folgendes: „Wir un„sererseits haben einen so lächerlichen Gedanken nie gehabt." Im Grunde gibt es nur einen Beweis für die Existenz Gottes und fast alle Formen davon sind gut: die ältesten, namentlich die vulgärsten, sind die besten. Welches aber ist die logische Natur dieses im Grunde einzigen Beweises? Hat der Skepticismus nicht das Recht, zu behaupten, daß der Beweis nicht rigoros ist, weil er nicht rein syllogistisch und deductiv ist? Wir antworten: Der Skepticismus hat dieses Recht nicht; wir sagen: dieser von der Vernunft gegebene Beweis, welche dabei die zwei nothwendigen Bewegungen, die zwei wesentlichen Verfahren, das der Transcendenz und das der Identität, anwendet, dieser Beweis, sagen wir, ist ebenso strenge als die geometrischen Beweise, welche gleichfalls entweder auf dem Wege der Transcendenz oder auf dem der Identität verfahren. Der ganze Gebrauch, den wir von der Geometrie machen, besteht in dem Beweise, daß die zwei logischen Verfahren der Vernunft richtig sind, weil sie beide in der Geometrie angewendet werden.

den Neüeren organisirt und stets im Gebrauche ist bei allen Menschen, welche der Vernunft, so wie sie ist, folgen und sie nicht schaffen wollen? Was haben sie gethan, sage ich, als sie den Anfang der Vernunft wiederherzustellen suchten? Sie haben die Logik vernichtet; sie sind auf Hegel hinausgekommen, der die ganze Logik unterdrückt, indem er die zwei Principien der Identität und der Transcendenz zugleich negirt, jene Principien, auf welchen nicht bloß die zwei Beweisverfahren ruhen, sondern auch die zwei nothwendigen und unzurückführbaren Formen des Urtheils. [2])

Und diese Theoretiker haben unter der mittelmäßigen Classe der Denker die Logik, ja ich sage die Vernunft, wirklich in dem Grade vernichtet, daß wir seit mehr als fünfzig Jahren in Eüropa zahlreiche wissenschaftliche Schulen haben, welche die Erfahrung ohne Vernunftbeweis als Methode aufstellen. Diese Schulen behaupten, „daß man sich lediglich an die Erfahrung halten müsse, ohne einen Vernunftbeweis gelten zu „lassen." [3]) Sie haben die Logik in dem Grade vernichtet, daß die Einsichtigen dahin gebracht wurden, freilich noch schüchtern genug, zu protestiren und für die Vernunft und den Vernunft-Beweis einiges Recht auf die Wissenschaft in Anspruch zu nehmen. Dies mag unglaublich scheinen; aber man höre eine von diesen Protestationen: „Die Erfahrung, mit der man heützutage so viel „Mißbrauch treibt, kann ebenso wenig ausreichen als die müh„samste und schärfste Beobachtung, es sei denn, daß beide von „der Vernunft Richtung und Leben empfangen. Diejenigen, „welche nicht sehr geneigt scheinen, diesem edlen „Vermögen (der Vernunft) die Herrschaft der Wissen„schaften einzuraümen, vergessen, daß man die schönsten

2) Man sehe unsere Psychologie, Buch III, Cap. III, Nr. IV.

3) Man sehe das akademische Lob über Magendie, welches Dubois von Amiens aussprach. Es ist unnöthig, beizufügen, daß der gelehrte und geistreiche Secretär der medicinischen Akademie diese Lehre nach Verdienst beurtheilt.

„Entdeckungen, die größten wissenschaftlichen Eroberungen Männern verdankt, welche mit der Beobachtung einen im Denken „erstarkten und in der Erfassung der abstracten Ideen geübten „Geist zu einigen wußten.“ [4]) Demnach ist man in unseren Tagen dahin gekommen, die Herrschaft der Wissenschaften für die Vernunft zurückzufordern. Man hatte also die Logik wirklich fallen lassen.

Es sei uns gestattet, gleichsam als merkwürdiges Beispiel dieser Abschaffung der Logik, die Art und Weise anzuführen, auf welche unsere Logik angegriffen wurde. Ein Schriftsteller, der keineswegs zu dieser Vernunft und Urtheil verachtenden materialistischen Schule gehört; ein Professor, der vermöge seines Amtes sich nur mit Philosophie befaßt; der einer von den Vertretern der weisesten losgetrennten Philosophie zu nennen ist: dieser Schriftsteller glaubt unsere Sache umzustürzen, indem er zu beweisen versucht, daß die Vernunft nicht überall, wo sie urtheile, die nämlichen logischen Gesetze und Verfahren habe. Ihm zufolge gibt es eine besondere Logik für die Metaphysik, eine andere für die Physik und wieder eine andere für die Geometrie. In Kraft dieser Voraussetzung erklärt er für falsch, neü und absurd eine Logik, die sich zu der Lehre bekennt, daß die Vernunft überall, wo sie thätig ist, die nämlichen logischen Gesetze und die nämlichen Fundamentalverfahren habe, was doch im Voraus evident ist und noch nicht geleügnet worden war. [5])

---

4) Ed. Monneret: *Traité de pathologie médicale.*

5) Unsere Antwort auf diesen sonderbaren Angriff sehe man am Schlusse des II. Bandes dieser Logik. Hier möge übrigens ein kurzer Auszug dieser Kritik folgen.

Man versucht zu beweisen, daß das Vernunftverfahren, welches auf dem Wege der Transcendenz, sei es vom Zufälligen zum Nothwendigen oder vom Endlichen zum Unendlichen, vorschreitet, in der Physik und in der Geometrie nicht anwendbar sei.

In Ansehung der Physik findet man den Grund darin, „daß die „Physik und die Induction nicht aus dem Gebiet des Zufälligen heraus„treten“ (S. 926). Unser Kritiker vergißt nur einen Punkt, daß

Wie dem auch sein mag, ich glaube mit Recht behaupten zu dürfen, daß, außerhalb der kirchlichen Schulen, die theoretische Logik unter uns fast ganz vernichtet ist.

---

nämlich die ganze neüere Physik gerade darin besteht, die Thatsachen auf die mathematischen Gesetze zurückzuführen, wie Newton schon im Eingange seines Buches von den Principien sich ausdrückt — Cum recentiores .... phaenomena naturae ad *leges mathematicas* revocare agressi sint —. Nun treten aber, wenn ich mich nicht taüsche, die mathematischen Gesetze aus dem Gebiete des Zufälligen heraus. Allerdings sind die Gesetze der Natur nicht in dem Sinne nothwendige, daß sie nicht anders hätten sein können. Aber jeder mathematische Begriff an sich ist ein nothwendiger Begriff. Wenn also die Vernunft von den Erscheinungen zu den mathematischen Gesetzen, d. h. von zufälligen Vorgängen zu nothwendigen Begriffen übergeht, so schreitet sie vom Zufälligen zum Nothwendigen vor.

Hätte sich der Auctor der Polemik die Mühe genommen, nicht die Physik zu studiren —, sondern sich nur summarisch über das, was die Physik ist, zu informiren, so wäre ihm das Ungeschick nicht widerfahren, zu behaupten, daß diese fast ganz und gar geometrische Wissenschaft nicht aus dem Gebiete des Zufälligen heraustrete. Auch hätte er sich vielleicht die Reüe erspart, mit vermeintlich wissenschaftlicher Tiefe jene für die Wissenschaft wie für den gesunden Menschenverstand gleich überraschende Behauptung aufgestellt zu haben, nämlich: daß das Licht, die Elektricität, die Wärme „nur eingebildete Hypothesen seien, um die Erschei„nungen zu verknüpfen" (S. 926).

In Hinsicht auf die Geometrie ist unserm Kritiker gemäß der Grund, warum sich das vom Endlichen zum Unendlichen vorschreitende Verfahren auf sie nicht anwenden lasse, folgender: „Die Mathematik tritt aus „dem Begriff ihrer Größe ebenso wenig heraus, als die Physik aus dem Begriff des Zufälligen" (S. 933). Wenn sie aus dem Begriff ihrer Größe nicht heraustritt — es scheint mathematische Größe endliche Größe bedeüten zu sollen —, wenn, sage ich, die Geometrie aus der Idee der endlichen Größe nicht heraustritt, so kann es evidenter Maßen in der Mathematik einen Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen nicht geben. Um jedoch diesen Punkt festzustellen, ist unser Kritiker genöthigt, den Infinitesimalcalcul zu negiren, d. h. steif auf jenem groben Geometriefehler zu bestehen, daß der Infinitesimalcalcul nur eine Annäherungsrechnung sei. Er ist genöthigt, zwei sinn-

Noch mehr, ich sage: Die physikalischen und mathematischen Wissenschaften, in denen die wahrhafte Logik praktisch herrscht

---

lose Sätze auszusprechen, nämlich, daß das Unendlichkleine das klein werdende Endliche und das Unendlichgroße das groß werdende Endliche sei.

Von solcher Art sind die zwei Gründe, mit welchen man beweis't, daß es für die Metaphysik eine ganz eigene Logik gebe, und daß wir mit unserem Glauben an die Einheit und Einzigkeit der menschlichen Logik von einem großen Irrthum befangen seien.

Der übrige Theil der Kritik besteht in folgenden drei Punkten, die uns zum Vorwurf gemacht werden:

Erster Vorwurf. Wir wollten eine neüe Logik schaffen, die vorzugsweise in einer neüen Theorie der Induction bestehe. Darauf erwidern wir mit den Worten unseres Kritikers, wo er von uns redet: „Die von ihm aufgestellte Induction ist mit dem „Mittelalter begraben. Er wird sie **nicht wiederaufwecken**" (S. 319). Mithin maßen wir es uns, nach unserem Kritiker selbst, nicht an, eine neüe Induction, ein novum organum, wie Bacon, und folglich eine neüe Logik zu schaffen. Dem fügen wir noch das kurzgefaßte Urtheil hinzu, welches man über unseren philosophischen Versuch fällt: „Er „(Gratry) wolle die Geister auf die philosophische Summa des heiligen „Thomas von Aquin zurückführen" (S. 942). Das ist fürwahr großentheils unsere Intention. Uebrigens hindert uns das nicht im Mindesten, auf die Ehre Anspruch zu machen, etwas zur Entwicklung der Theorie der Induction beigetragen zu haben.

Zweiter Vorwurf. Ich hätte eine gewisse sinnlose algebraische Formel zur großen logischen Formel erhoben. Darauf die Antwort: Zunächst findet sich diese algebraische Formel in unserer Logik **nicht**. Das ist Thatsache. Außerdem steht sie zu den in dieser Logik entwickelten Ideen weder in directer noch in indirecter Beziehung. Endlich findet sich diese algebraische Formel, die übrigens keine sinnlose ist, zufällig in unserer Erkenntniß Gottes citirt, steht aber zu den in diesem oder irgend einem anderen unserer Werke entwickelten Ideen in keiner Beziehung. Daher kann sie auch nicht sein „die große Formel des P. Gratry" (S. 938). Dieser auf einem factischen Irrthum gegründete Vorwurf wird weitlaüfig und mit großem Feüer entwickelt. Auch bietet dieser Irrthum unserem Kritiker Gelegen-

und triumphirt, ausgenommen, übt die Abschaffung der speculativen Logik auf die praktische Logik, auf die ganze Philo-

heit, uns lebhaft zu foltern und zu behaupten, daß sich unglücklicher Weise in unserer Logik Spuren von Exaltation finden!

Dritter Vorwurf. Ich hätte nicht gewußt, daß das geometrische Unendliche das abstracte Unendliche sei: ich hätte dieses abstracte Unendliche Gott genannt; ich gebe dadurch den hegel'schen Atheisten Waffen in die Hand (S. 934 u. 935). Hier vergißt unser Kritiker nur eines, nämlich das beschuldigte Buch über den beschuldigten Punkt zu lesen. Er hätte dort folgende Worte mit allen Entwicklungen, die damit in Beziehung stehen, gefunden: „Ist das abstracte Unendliche Gott? Nein, es ist „nichts. Das ist der Gott Hegel's, der ein Atheist ist. Das mathe„matische Unendliche existirt nicht in der Natur. . . . . Das mathema„tische Unendliche ist eine Abstraction." Man nimmt uns hart mit, weil wir nicht gesagt hätten, was wir gesagt, gesagt und entwickelt, geschrieben und gedruckt haben. Und wenn unsere Freunde diese Stelle der Kritik lesen, so staunen sie darüber, daß wir nicht gewußt haben, „daß das mathematische Unendliche nur eine Abstraction ist," und sie begreifen mit Schmerz, daß sie uns in diesem Stück nicht vertheidigen können und daß die Kritik Recht habe.

Aus allem dem hatte ich den Schluß gezogen, daß diese Kritik vollkommen nichtig sei und daß sie nebst der früher besprochenen logischen Unfähigkeit noch auf einer großen Oberflächlichkeit beruhe.

Allein wir sehen uns gezwungen, beizufügen, daß bei dem größten Theile Derjenigen, welche wir losgetrennte Philosophen nennen, nicht bloß Unfähigkeit, sondern auch noch philosophische Indifferenz statthabe. — Es ist immer wohl zu verstehen, daß wir nicht die von der Kirche getrennten Denker losgetrennte Philosophen heißen, sondern jene Denker, die sich von einem der Fundamentalelemente der Philosophie lossagen, nämlich von jenem, welches der treffliche Maine de Biran zwanzig Jahre hindurch ohne Unterlaß suchte und „für welches", wie er sagt, „alles Uebrige gemacht ist, und ohne welches Leben und Denken des „wahren Stützpunktes ermangeln." Nun erachte ich es für nutzbringend, bei jeder Gelegenheit zu zeigen, in welchem unbestimmten, willkürlichen, launenhaften, unachtsamen und indifferenten Geisteszustande diese von dem wahren Stützpunkt getrennten Denker leben. Ich habe gesagt: „philosophische Indifferenz". Unser Kritiker, Hr. Saisset, hat davon neuerlich ein merkwürdiges Beispiel gegeben, indem er ein Buch unbeschränkt lobte, in welchem der Atheismus ausdrücklich und mit Wärme gelehrt wird. Ist Hr. Saisset Atheist oder Pantheist? Keineswegs. Aber in der größeren Mehrzahl machen die getrennten Denker mit den Sophisten, den Pantheisten und Atheisten gemeinsame Sache gegen die

sophie, auf die Literatur, auf das Leben, auf den öffentlichen Geist, auf die allgemeine Vernunft den unseligsten Einfluß.

---

christliche Philosophie. Die Schattenlinie, welche sie vom Pantheismus trennt, verschwindet vor diesem Feinde. Ein Buch also, in welchem der formalste Atheismus behauptet, in welchem die sophistische Doctrin der Identität der Gegensätze keck zur Schau getragen wird, dieses Buch, das ich aus diesem einzigen Factum anrüchig und der philosophischen Indifferenz überwiesen erkläre, dieses Buch ist in Hrn. Saisset's Augen „eine Arbeit von hoher und geistvoller Kritik, von einer schneidenden, „oberflächlichen und leidenschaftlichen Feder vergeblich mit dem „Anathem der Orthodoxie gebrandmarkt." Da es wir sind, die dieses Buch mit dem Anathem der Logik gebrandmarkt haben, so wollen wir an dem Unterfangen, es zu vertheidigen, eine billige, aber eigenthümliche Rache nehmen. Zu diesem Behufe ersuchen wir alle unsere Leser, dieses Buch zu lesen, es als zur Vergewisserung sehr nützliches Document in Händen zu haben. Sie werden daraus ersehen, von welcher Art die Wissenschaft und Logik ist, mit der heützutage die Sophisten das Christenthum und die Grundlagen der natürlichen Religion umstürzen. Man wolle die kritische Geschichte der Schule zu Alexandrien von Vacherot lesen und zu gleicher Zeit die von uns dagegen verfaßte Kritik: Eine Studie über die Sophistik unserer Zeit. Wenn die drei Bände der Schule zu Alexandrien schwer zu lesen sind, so lese man wenigstens einen Theil, die von uns angezeigten Capitel; man lese den nicht sehr umfangreichen Band, gegen den wir unsere Kritik richten; man verificire unsere Citate und Kritiken am Texte selbst; man erwäge sodann die in unserer Schrift vollständig abgedruckte Antwort Vacherot's aufmerksam und studire auch unsere Erwiderung. Man wird an Vacherot einen aufrichtigen, ernstgesinnten und thätigen Mann erblicken, der Herz und erhabene Gedanken hat, der gegen die christliche Idee als eine menschliche Frucht voll Ehrfurcht, aber gegen Gott und die Göttlichkeit des Christenthums tief eingenommen ist. Ihm zufolge ist Gott das abstracte und unendliche Ideal, welches nicht existirt, das weder Leben, noch Intelligenz, noch Bewußtsein, noch Freiheit, mit einem Worte, das gar keine Existenz hat, welches aber zum Theil auf endliche Weise und allmälig im Menschen sich dadurch realisirt, daß es alle seine abstracten Vollkommenheiten verliert. Und was das Christenthum anlangt, so ist es eine Frucht der alexandrinischen Philosophie, nach und nach ausgearbeitet und endlich auf dem Concil zu Nicäa zum großen Erstaunen der Welt formulirt. Weil man nun diese Säze über das Christenthum und über Gott heützutage unter den Nichtunterrichteten auszubreiten sucht, so bitte ich alle Wahrheitliebenden, sie möchten sich unterrichten und studiren. Insbesondere ersuche ich alle Professoren der Philosophie, daß sie unter persönlicher

Eine verstümmelte oder verkehrte Vernunft, durch das Beispiel und durch unbestimmte Grundsätze unter den Massen verbreitet,

---

Leitung ihre Zöglinge diese Studie vornehmen lassen, bevor sie dieselben dem Unfug der Halbwisserei, dem Chaos der in der Welt vorkommenden Doctrinen preisgeben. Aber ich bitte recht inständig um ein Studium und nicht um eine Lectüre. Die Lectüre bringt in diesen Dingen nur Gefahren mit sich; aber ein aufmerksames, genaues und nachdenkendes Studium macht die Geister, wenn ich mich nicht arg taüsche, gegen die Gefahr unverletzlich. Haben sie dann mit eigenen Augen gesehen und erprobt, welches Gewebe von materiellen Irrthümern, von widersinnigen Behauptungen, die sogar von Schülern Lügen gestraft werden können, von Sophismen, von Anachronismen, von maßlosen und unbegreiflichen Geschichtsfehlern man zusammenwebt, um die menschliche, philosophische und allmälige Ausbildung der Fundamentaldogmen des Christenthums zu erklären; sehen sie, daß man, um Gott zu leügnen, zur Identität der Widersprüche, zur Vernichtung der Logik, zum Princip Hegel's, daß „das Sein nicht ist und daß das Nichts ist", seine Zuflucht nehmen muß: dann, sage ich, werden sie für immer gegen das geschützt sein, was man nur zu oft die „deütsche Wissenschaft" nennt. Sie werden nie mehr an den Umsturz des Christenthums und Gottes glauben, es sei denn, daß sie mit ihren eigenen Augen die triftigen Gründe für diesen Umsturz sehen. Dann werden sie auch großes Mißtrauen zu setzen lernen auf die Competenz und Genauigkeit der hohlen und indifferenten Denker, für welche ein sophistisches und von Irrthümern strotzendes Buch, wie die Geschichte der Schule zu Alexandrien, „eine Arbeit ist von hoher und geistvoller Kritik, „vergeblich mit dem Anathem der Orthodoxie gebrandmarkt." Und um die Art und Weise der losgetrennten Denker noch näher kennen zu lernen, kann man zu großem Nutzen die Polemik des Hrn. Saisset gegen uns (Revue des deux mondes, Septemb. 1855) nicht lesen — denn das führt zu nichts — sondern studiren. Diese vergleichende Arbeit zwischen unserer dem zweiten Bande dieser Logik angehängten Antwort und der Kritik des Hrn. Saisset wird zur Beurtheilung der losgetrennten Philosophie sehr behilflich sein, gleichwie die Arbeit über die kritische Geschichte der Schule zu Alexandrien zur Beurtheilung der Sophistik behilflich ist. So wird man die Bedeütung beider Gruppen, die außerhalb der vollständigen und wahrhaften Philosophie kreisen, zur Kenntniß bringen.

Der unvergleichliche Nutzen dieser doppelten Arbeit wird aber dieser sein: man wird für immer verstehen, daß in diesen Dingen die Lectüre nichts, die Arbeit alles ist; daß die losgetrennten Philosophen glänzende Werke hervorbringen können, deren Gehalt absolut nichtig ist; daß die einfache Lectüre diesen Flitter prunken läßt, daß die Arbeit

erstickt selbst die freien Vernunftbewegungen, wie sie von der Natur und von Gott dem Geiste nahe gelegt werden. Ich trage kein

---

ihn zernichtet; daß die Sophisten und die Feinde des Christenthums im Namen der Wissenschaft Phantome zum Vorschein bringen, welche die Lectüre als Sieger über Gott und Christus circuliren läßt, welche sich aber in Nichts auflösen, sobald das Studium und der Blick der Vernunft von ihnen Rechenschaft über ihren Inhalt fordern. Noch einmal, möge man, ich bitte darum, diese Behauptungen über die kritische Geschichte der Schule zu Alexandrien und über die Polemik des Hrn. Saisset gegen uns zu erhärten nicht unterlassen. Anmerk. des Verfassers.

Unsere Leser kennen die „Studie über die Sophistik unserer Zeit", da wir sie dem zweiten Bande über die Erkenntniß Gottes als Anhang beigegeben haben.

Uebrigens können wir nicht unterlassen, die Kritik des Hrn. Saisset auch unsrerseits aus der Feder eines anerkannt competenten deütschen Beurtheilers vorlaüfig zu beleüchten. Hr. Baron von Eckstein drückt sich also aus (Historisch-politische Blätter, Bd. 38, S. 31—34):

„Zuerst ein Wort über seinen (Gratry's) Gegner Saisset, das „Organ des Hrn. Cousin, einen Mann, der sich im Septemberhefte „der Revue des deux mondes hat vernehmen lassen. Einem Theile „nach fällt seine Kritik auf das persönliche Verfahren des Verfassers im „Kampfe gegen die Wissenschaft Hegel's; einem anderen Theile nach „greift sie die Weise seiner Logik an, die Herr Saisset als eine neüe „bezeichnet, erfunden zum Behufe einer besonderen Genossenschaft, deren „ausgezeichnetes Mitglied der Pater Gratry ist. Es sei dessen Zweck, „die Logik über die Logik hinauszuführen, sie vom menschlichen Denken „in das Gebiet des göttlichen Anschauens zu verrücken, und das mit „Hilfe der mathematischen Wissenschaften, durch eine kühne Anwendung „des Infinitesimal-Berechnungs-Verfahrens. Es solle aber das rein „menschliche Wissen sich niemals über die Schwelle der Theologie hinein„wagen, beim Theismus stille halten, wäre es auch nur, damit die „Theologie selber nicht Gefahr laufe, in die Fallstricke pantheistischer „Ansichten zu gerathen."

„Herr Saisset ist ein Mann von Verstand, welcher vortrefflich ge„eignet ist, eine geebnete Bahn zu verfolgen. In die Schuhe seiner „Lehrer weiß er bequem hineinzuschlüpfen, und sie für seinen Bedarf „als Pantoffeln auszutreten, damit ihn kein Stein des Anstoßes an „dem ruhigen Fortgang seiner Demonstration verhindere. Im Grunde „aber hält er sich nur an den puren Aüßerlichkeiten seines Gegners auf, „und dringt nicht in das Innere seiner Beweise ein. Pater Gratry, „welcher der gewaltigen Denkkraft Hegel's Gerechtigkeit widerfahren „läßt, sieht in ihm den verwegenen Sophisten, dessen Hauptzweck ist, „alle Sophisten des Alterthums wieder zu Ehren zu bringen, jene

Bedenken, abermals zu behaupten, daß gerade hier eine der größten Gefahren für die Gegenwart zu suchen sei. Was läßt sich da

---

„Männer, gegen welche Plato und Aristoteles zu Felde gezogen sind. „Aus Nichts will er Etwas machen; das Nichts ist ihm der tiefe „göttliche, obwohl unwissende Ur- und Abgrund aller Dinge; aus „ihm steigen, in lauter antithetischen Gegensätzen des Verneinens und „Bejahens aller weltlichen und geistigen Existenzen, die Weltkörper und „Menschengeister sich wechselsweise bedingend empor. Im Concreten „ist dann das Unidentische identisch als wie in einem dritten und höchsten Wesen aller Dinge; endlich vereinen sich diese insgesammt, als „Ideen und Realitäten, in dem philosophisch ausgebildeten Menschengeiste, „kommen in ihm zum Bewußtsein ihrer Ursprünge, Entwicklungen und „eigensten Wesens, sich also in ihm als Gottheit, Weltall, Menschheit „auffassend, das ist einend und unterscheidend. Diese Wurzel alles „Absurden gräbt dann Pater Gratry im Hegel auf, weis't in ihr „den Urkeim alles Bösen nach, das ist des höchsten Nichtigen im „trunkenen Menschen, der seiner selbst im Rausch des Hochmuthes sich „überhebt. Wenn aber auch der Verfasser in der Weisheit dieses Sophisten die Offenbarung des Uebels enthüllt, so schätzt er in ihm die „vollendete Logik aller Illogik, den ausgebildetsten Verstand alles Unverstandes, und trennt den Menschen ganz und gar vom Philosophen. „Hr. Saisset mißversteht dieses aber, als ob Pater Gratry die hegel'sche „Philosophie vor ein geistliches Tribunal zu ziehen gedenke, damit „sie einer Inquisition anheimfalle, welche sie dem weltlichen „Arme zu überliefern habe. Eine solche Denkweise wird jedoch vom „Verfasser als in sich schlecht, als außer sich nicht zum Ziele führend ausdrücklich bekämpft; sie aber aus dessen Polemik herauszulesen, „dazu gehört eine von den selbstgeschliffenen Brillen, welche gewisse „Geister sich gerne auf die Nase ihrer Weisheit setzen, um überall ihre „vorgefaßte Meinung wieder zu finden. Die Worte des Schriftstellers mögen hie und da einen rauhen Anklang nehmen: das geistige „Recht ist dazu da; es ist dieses aber kein geistliches Inquisitionsrecht, noch weniger eine Justiz von Staatswegen."

„Was die andere Hälfte der Polemik des Hrn. Saisset betrifft, „seine Behauptung, es gehe die Logik des Verfassers über alle Logik „hinaus, sie führe die Philosophie in die Theologie hinüber, und die „Theologie als Wissenschaft in das Gebiet der Ekstase, sich auf die „Astronomie Kepler's und die Mathematik Leibnitzen's stützend, um das „menschliche Denken in eine Bildungsanstalt der Heiligung und Heiligkeit zu verwandeln, tauglich für die Priester des Oratoriums, aber „nicht für die denkende Laienwelt, so kann darüber nur die Analyse „des Werkes selber Rechenschaft geben. Da wird sich denn ausweisen, „ob der Hr. Saisset sich Mühe gegeben hat, seinen Verfasser zu ver-

anfangen, wo die Vernunft abhanden ist? Was kann aus der Moral und aus der Religion werden? Was vermag das christliche Apostolat; durch welches Mittel soll es den Glauben in den Seelen zum Leben bringen? Der Glaube ist nach seiner dogmatischen Definition eine freie Zustimmung der Erkenntniß und des Willens zu den von Gott geoffenbarten Wahrheiten. Wie ist nun da eine freie Zustimmung der Vernunft zu erwarten, wo die Vernunft und folgerichtig auch die Freiheit mangelt? Ferner, wie soll man die also entblößten Geister gegen den Irrthum schützen? Wo bleibt die Aufhalt gegen das Reich des Absurden? Bücher, welche auf die wissentlich gehegte Lüge, auf den gleich dem Wasser durchsichtigen Irrthum, auf die zufällige und willkürliche Behauptung, auf die beständige Erhebung der Ausnahme über die allgemeine Regel, auf das ausdrückliche Haschen nach der Evidenz, um sie zu leügnen, und nach dem offenkundigen Falschen, um es zu behaupten, auf das zum Princip genommene Absurde, auf den als Methode adoptirten Widerspruch gegründet sind: solche Bücher finden Leser und Bewunderer. Das einzige Heilmittel gegen diese Uebel, das ich kenne, besteht darin, daß man an der Wiederherstellung der Logik und Vernunft arbeite.

II.

Ja, an der Restauration kräftiger philosophischer Studien in Eüropa und an der Wegraümung der Hindernisse, welche die hohle, abgestumpfte, verstümmelte oder verkehrte, die Geister erstickende und verderbende Logik der Entwicklung der Vernunft in den Weg stellt, eifrig zu arbeiten: das scheint mir eine Haupt-

„stehen; ob er die von dem Verfasser empfohlene Analogie der Infinitesimalmethode Leibnitzen's im dialektischen oder transcendenten Theile „der Logik seines Autors begreift; ob er ein philosophisches Recht habe, „das Unendliche mit dem nicht Definirten zu verwechseln, es „aus dem Calcul Leibnitzen's und der Logik des Paters herauszustoßen; „überhaupt in dem Unbegrenzten nur ein schlecht Begrenztes zu „gewahren.“ Bemerk. d. Herausg.

pflicht Derjenigen zu sein, die auf den Gang der Welt Einfluß haben.

Doch nicht durch Institutionen wird die Logik wieder hergestellt werden. Vor allem kömmt es hierbei auf die allgemeinen Ueberzeügungen und Hoffnungen an, die aus der Liebe zur Wahrheit fließen; und dann auf die besonderen Ueberzeügungen von der Bedeütung und Wirksamkeit der Vernunftverfahren und von der Möglichkeit eines praktischen Fortschrittes in der Kunst, das Wahre zu finden.

Was uns betrifft, so erklären wir, daß wir diese Ueberzeügungen und Hoffnungen haben. Wir suchen sie durch unsere Schriften zu verbreiten, und würde man die Macht der gut geleiteten Vernunft und die Tragweite dessen, was wir das Principalverfahren des vernünftigen Lebens nennen, gleich uns begreifen, so würde unseres Erachtens mehr als eine entmuthigte Intelligenz wieder Geschmack und Vertrauen zur Arbeit fassen.

Wir sind des Glaubens, daß die fabelhaften Hoffnungen Bacon's auf die Tragweite der Induction, auf die philosophische Umgestaltung, welche von der wahrhaften Theorie dieses Principalverfahrens des Geistes hervorgebracht wird, eine Ahnung des Wahren sind. Das war Bacon's Verdienst. Das macht noch heüte das Leben seiner Schriften aus.

Wir sind sogar des Glaubens, daß in dem Enthusiasmus des Dr. Reid, dieses Bewunderers der Induction, daß in seinem Ausrufe: „Hier beginnt die zweite große Aera des Fortschrittes „der menschlichen Vernunft," [6]) einige Wahrheit liege.

Wir theilen überdies mit ihm die Ueberzeügung, „daß die „wahre Theorie der Induction das Band zwischen der Philo„sophie und den Wissenschaften, der Knotenpunkt ist, in welchem „sich die Erfahrung und die Speculation einigen müssen." Es dünkt uns wahrscheinlich, daß die Versöhnung in Frankreich vor sich gehen wird. Wir selbst arbeiten seit dreißig Jahren an dieser Wiederannäherung. Andere, die stärker und glücklicher sind, werden dazu mehr beitragen. Man wird uns jedoch auch zu

6) Dr. Reid: *Analysis of Aristotle's Logik*, p. 140.

erinnern gestatten, daß wir den Weg, auf welchem diese Versöhnung vor sich gehen und auf welchem die wahre Theorie des Fundamentalverfahrens der Vernunft genau bestimmt und zum Abschluß gebracht werden wird, schon in unserer Erkenntniß Gottes angezeigt haben. Wie man, seitdem daß wir es nachgewiesen, vollkommen wahr gesagt hat, konnte diese Theorie im Detail erst nach der wirksamen Anwendung des Verfahrens auf die exacten Wissenschaften, erst nach den neüeren wissenschaftlichen Arbeiten, erst nach den Arbeiten Kepler's, Leibnitzen's und Newton's vollendet werden. Gerade in Anbetracht dieses großen Fortschrittes der allgemeinen Logik sagt Leibnitz: „Ohne die Hilfe der inneren Mathematik war dieser „Fortschritt unmöglich. . . . . Die mathematische Infinitesimal„Analyse schöpft aus der philosophischen Quelle und gibt der „Philosophie ebenso viel Licht als sie davon empfängt.“ Wir hatten diese Wahrheit schon gefunden, ehe wir diese Texte kannten, und wir haben sie entweder in dieser Logik oder in der Erkenntniß Gottes oder in der Erkenntniß der Seele umständlich auseinandergesetzt.

Vom Anfange an, in unserer Erkenntniß Gottes, haben wir unsere Gedanken über die Tragweite dieses Fortschrittes in einigen oben in der Vorrede wieder abgedruckten Zeilen zusammengefaßt.

Nun aber haben wir diese Ueberzeügungen und Hoffnungen mehr als je, und wir suchen sie zu verbreiten und zu rechtfertigen. Diese ganze Logik ist eine Bemühung in diesem Sinne.

Und um die selbstständig denkenden Geister auf diese Bemühung aufmerksam zu machen, um sie zu vermögen, die Hoffnung auf einen großen philosophischen Fortschritt mit uns zu theilen, bitten wir sie, Folgendes zu beachten.

III.

Seit zweihundert Jahren steht in der Geschichte des menschlichen Geistes eine in ihrer Art einzige Thatsache vor unseren

Augen. Diese Thatsache ist die Schöpfung der Wissenschaft der sichtbaren Welt durch die Herstellung der wahren wissenschaftlichen Methode.

Das ist ein Stützpunkt für unsere Hoffnung. Die Wissenschaft der Körperwelt zeigt uns die Fährte, welcher man in der allgemeinen Geistesarbeit folgen muß.

Andererseits ist die Philosophie außerhalb der großen Bewegung stehen geblieben. Die losgetrennte Philosophie unter uns ist abstracter, unwissender, nichtiger als je. Die Sophistik ist ihrerseits absurder und unverschämter als je zu irgend einer Zeit. Hegel ist entschiedener, systematischer absurd als Gorgias. Und was seine weniger berühmten Nachahmer, die gegen alles schreiben, um alles zu besudeln, anbelangt, so verrathen ihre der Wissenschaft und Vernunft gänzlich zuwider laufenden Werke offenbar den schändlichsten Grad intellectueller Erniedrigung, verbrecherischen Irrgeistes und cynischer Verachtung aller logischen Scham, auf den der Mensch je herabgestiegen.

Gibt es nun da keinen neüen Stützpunkt für die Hoffnung? Sieht man hier nicht ganz klar, welche Fährte zu vermeiden ist? Im Triumphe der Wissenschaften haben wir einen directen Beweis für die Methode. In den Rückfällen der Philosophie haben wir diesen Beweis per absurdum.

Die Methode oder der Weg, ich wiederhole es, ist uns gezeigt. Wir sehen den Weg der Rückfälle so gut als den Weg der Triumphe.

Der Weg der Rückfälle, das ist die falsche Methode. Durch Abstraction so weit als möglich den Menschen von seinem schöpferischen Princip trennen, das ihn trägt und belebt; dann den Geist von der Seele trennen: dies heißt die reine Vernunft isolirt gehen machen; heißt ingleichen der Vernunft ihre zwei Hauptstützpunkte, Gott und die Seele, entziehen; heißt ihr sogar ihren irdischen Stützpunkt entziehen, indem man sie nöthigt, die Natur a priori zu s c h a f f e n, anstatt die Natur anzuschauen und zu erklären; heißt die Vernunft selbst verstümmeln, indem man ihr die Flügel abschneidet und ihr die eine von den zwei nothwendigen Bewegungen, das Verfahren der Transcendenz,

entreißt; heißt ihr endlich die einfachste und gewöhnlichste ihrer Bewegungen, das syllogistische Verfahren, in der Lebensader unterbinden. Alle diese Verstümmelungen sind verübt worden. Die Thatsachen stehen vor unseren Augen.

Die Vernunft hat drei Stützpunkte und zwei Bewegungen. Hat man sie von ihren drei Stützpunkten — d. h. von den drei Lebenswelten, von Gott, von der Natur und der Seele — isolirt und ihre zwei Bewegungen vernichtet, dann vermag man nichts mehr. Alles ist dahin. Die Vernunft ist erloschen. Das ist der Weg der philosophischen Rückfälle und das Widerspiel der Methode.

Folglich besteht die wahre Methode darin, daß man der Vernunft sowohl ihre drei Stützpunkte als ihre zwei Bewegungen gebe oder lasse.

Die Vernunft geht in der Wissenschaft von einem Stützpunkte oder von einem thatsächlichen Eindruck aus, den sie empfängt und anwenden muß. Nun empfängt man aus der Erfahrung. Die Erfahrung ist also der Stützpunkt. Die Erfahrung ist die Sammlung und Aufnahme der Eindrücke. In ihr liegt der Anfang von allem. Denn „was habt ihr, das ihr nicht „empfangen habt"? Diese Fundamentalwahrheit hat sich der moderne Geist errungen. Mit Ausnahme der Sophisten sind wir über diesen Punkt alle im Einklang.

Und die große Naturwissenschaft wurde gerade da geschaffen, als die Denker nicht die Natur zu schaffen, sondern sie anzuschauen, sie zu hören, zu verfolgen, ihr zu gehorchen, sie mit Geduld, Demuth, Fleiß, mit Aufwand von Zeit und Ausdauer der Mühe auszulegen sich herbeiließen. Ja, das ist die erste Bedingung der Wissenschaft. Wohlan, die Wissenschaft vom Menschen, die Wissenschaft von Gott hängen an denselben Bedingungen, wie die Wissenschaft der Gesetze und Ursachen der sichtbaren Welt. Die unermeßliche Welt der Seele ist auch eine Erfahrungsgrundlage, und die unendliche Welt, die Gott ist, ist die große Grundlage und der große Stützpunkt. Es sind dies die drei Grundlagen, welche durch langes Forschen von dem ehrlichsten und ausdauerndsten Denker dieses Jahrhunderts alle

drei auf dem Wege der Erfahrung als nothwendig wieder aufgefunden wurden. Die volle und wirkliche Philosophie wird erst beginnen, wenn Gott selbst ein Gegenstand heiliger Erfahrung geworden ist, ein Gegenstand, den der Weise behandeln wird, wie der Gelehrte die Natur behandelt, um sie kennen zu lernen. Diese Behandlung ist: Gott zu folgen, Gott zu hören, Gott zu erwarten, ihn zu interpretiren, ihm zu gehorchen, ihn zu meditiren, ihn unabläßig zu betrachten und — ich wage es zu sagen — ihn erfahrungsmäßig zu erleben — expérimenter —! Ja, ich wage es zu sagen, denn ich rede mit dem heiligen Thomas, wo er von der **experimentalen Erkenntniß Gottes — experimentalem Dei notitiam —** redet. Hier ist die höhere Grundlage, die für die wahre, volle Wissenschaft, wie sie der menschliche Geist anstrebt, unerläßlich ist.

Die von tausend Mitteln unterstützte und von einem heroischen Fleiße geregelte Bildung der Sinne ist nothwendig, um den irdischen Stützpunkt, d. i. die sichtbare Welt wissenschaftlich fruchtbar zu machen. Die Bildung der Seele und des Willens, das moralische und religiöse Leben, die religiöse Erfahrung, das wahrhaft mystische Leben, die Bemühung um die Weisheit und Heiligkeit sind die ersten Bedingungen für die Wissenschaft der zwei Welten, der göttlichen und menschlichen. Die Naturwissenschaft mit all ihren Wundern, die Physik, Astronomie; Mathematik sind offenbar nicht die ganze und volle Wissenschaft. Der Mensch will die Seele erkennen und will Gott erkennen. Er wird es immer wollen und die Sophisten werden hier nichts ausrichten. Bis zu ihrem letzten Tage wird die Menschheit Gott suchen; der letzte Mensch wird bis zu seinem letzten Seufzer Gott suchen. Demnach liegt die erste Bedingung der vom Menschen gewollten Wissenschaft auf der Hand. Drei Stützpunkte sind nothwendig und diese sind die drei zu erkennenden Welten: Gott, der Mensch und die Natur. Man muß die Eindrücke davon aus der Erfahrung empfangen, indem man mit Geduld, Fleiß, Mühe, Forschung, Demuth, Ausdauer, Gehorsam hört und schaut: was auf die drei Welten zusammen

genommen angewendet nichts anderes ist als **die Erfahrung, die Arbeit, die Moral und die Religion.**

Dies, sage ich, ist die erste Bedingung der Wissenschaft, die erste Regel der wahren Methode: Man muß sich auf die drei Stützpunkte stützen und sich der drei Eindrücke bemeistern.

Nur dann bringt die Vernunft im eigentlichen Sinne — denn es handelt sich hier um Wissenschaft —, nur dann, sage ich, bringt die Vernunft mittelst ihrer zwei Verfahren, ihrer zwei zu gleicher Zeit nothwendigen und ausreichenden Bewegungen die Wissenschaft zu Stande. Das Vorausgehende war noch nicht die Wissenschaft, sondern bloß ihre erste Bedingung.

Die Erfahrung und die Wahrnehmung aller möglichen Thatsachen ist noch nicht die Wissenschaft der Natur, gleichwie die größte moralische und intellectuelle Lebensthätigkeit nicht die Wissenschaft vom Menschen und die tiefste Religion nicht die Wissenschaft von Gott ist.

Die Erfahrung ist eine erste Roharbeit, ein materielles und beschränktes Bild der Wissenschaft. Die glücklichste und regelmäßigste Vervielfältigung der Erfahrungseindrücke kann die Form des Gesetzes, die Natur der Ursache näher und näher fassen, aber nie wird sie die Wissenschaft sein. Die Erfahrung wird sich zur Wissenschaft immer verhalten, wie das ein- oder umgeschriebene Polygon zum Kreise. Sie wird sich ihr stets nähern, ohne sie je zu erreichen. Aber die Vernunft setzt über den Abgrund hinweg. Nachdem sie die Erfahrungen, d. h. die endliche Zahl der Concurse der Thatsachen mit dem Gesetze vervielfältigt hat, wird sie auf einmal unter dem Veränderlichen das Bleibende bestimmen und ablösen, sie wird generalisiren und universalisiren und sich zum Princip der Wissenschaft erheben.

Auf seine Unterlagen gestützt erhebt sich der menschliche Geist zu den wissenschaftlichen Principien mittelst des Grund- und Principalverfahrens, mittelst desjenigen, welches auf dem Wege der Transcendenz von der Thatsache zur allgemeinen Idee, von den vielfachen Vorgängen zu den Gesetzen und zur Ursache vorschreitet.

Ausgehend von diesen Principien, welche das Hauptverfahren der Vernunft auf dem Wege der Transcendenz erreicht,

strahlt sodann, aus diesen Mitten strömend, eine zweite Bewegung in geraden Strahlen und verbreitet das Licht nach allen Richtungen mit der unvergleichlichen Geschwindigkeit der Deduction und mit der Evidenz der Identität. Und die Strahlen dieser verschiedenen Mitten durchkreüzen sich, lagern sich über einander und tragen sich, und die Lichter der drei Welten einigen sich, ohne in einander aufzugehen, und jenes von den drei Lichtern, welches das Licht Gottes selbst ist, verklärt und segnet die Fruchtbarkeit der beiden anderen.

IV.

Ich sage, die drei Lichter müssen sich einigen. Ich verstehe darunter, daß die vergleichende Wissenschaft eine der Bedingungen für die Methode ist, welche den Menschengeist zur Wissenschaft führt, wie er sie verfolgt. Und ich will damit nicht sagen, daß die drei den drei wirklichen Welten entsprechenden Wissenschaften, jede besonders, sich vollenden und dann sich nähern werden. Nein, dieser getheilte Weg kann uns nicht dem endlichen großen Triumph der Vernunft zuführen. Man muß von vorne herein die vergleichende Wissenschaft der drei Welten suchen. Aus starken Gründen behaupte ich, daß jener von den drei wissenschaftlichen Stämmen, der im siebenzehnten Jahrhundert hergestellt wurde, daß die Wissenschaft der sichtbaren Welt ohne die volle vergleichende Wissenschaft nicht geschaffen worden wäre. Um nichts zu sagen von der tiefen Metaphysik, von der starken und erhabenen Theologie, welche alle schöpferischen Geister, selbst den Cartesius, der sich dagegen verwahrt, inspirirte: ist es nicht offenkundig, daß dieser große Fortschritt fast ganz in der Annäherung mehrerer Theilwissenschaften besteht? Was ist die großartige und fundamentale Entdeckung Kepler's, von welcher man die neüere wissenschaftliche Aera datiren muß, anderes als die Anwendung der Geometrie auf die Physik oder auf die Mechanik des Himmels? Der darauffolgende Fortschritt, ohne welchen alles Uebrige unmöglich war, die Ent-

deckung des Cartesius: die Anwendung der Algebra auf die Geometrie, ist sie nicht der größte Schritt, den die Mathematik je gethan, da ohne ihn der Infinitesimalcalcul unmöglich bliebe und mit ihr unvermeidlich ward? Der dritte große Fortschritt nach der chronologischen Ordnung ist der Infinitesimalcalcul selbst. Dieser hat — man muß es bemerken, in der ganzen Wissenschaft zur Aufgabe, sich der auf die Geometrie angewandten Algebra zu bemächtigen, diese Wissenschaft vermöge der philosophischen Idee des Unendlichkleinen umzugestalten, sodann diese doppelte Wissenschaft seinerseits auf die Physik, auf die Astronomie, auf die Erfahrungsthatsachen der Körperwelt anzuwenden.[7]) Und so erst wird das erste große Denkmal der Wissenschaft möglich, das den Titel trägt: Mathematische Principien der Naturwissenschaft: die Geometrie, Algebra, Mechanik, Astronomie und Physik als verglichene Wissenschaften. Diese fünffache Combination schafft den Triumph Newton's und constituirt die neüere Wissenschaft.

Wird man in der Vergleichung der Wissenschaften weiter gehen? Ohne Zweifel; alle werden verglichen werden. Zwischen dem pantheistischen Gemengsel der Männer der absoluten Identität, für welche die Physik, Geometrie, Logik, Physiologie, Psychologie, Metaphysik und Theologie absolut nur eine einzige identische und consubstantielle Wissenschaft sind; zwischen diesem Gemengsel einerseits und zwischen der radicalen Zerstreüung und Zerstückelung, die in der Welt der specifischen Gelehrten herrscht, zwischen diesen zwei Extremen liegt die Wahrheit mitten inne. Zwischen der Vereinerleiung und der Zerreißung liegt die Einheit oder die Vergleichung. Sonder Zweifel besteht zwischen der Wissenschaft der metallischen, mechanischen und physischen Natur und zwischen der Wissenschaft der lebenden Natur ein Abgrund. Ferner besteht zwischen der gesammten Wissenschaft der Körperwelt, der belebten oder unbelebten, und zwischen der Wissenschaft der intelligenten und freien Natur

---

7) Magnum *imprimis* usum habet calculus ille, sagt Leibnitz, in transferenda mathesi ad naturam.

abermal ein Abgrund. Und wieder ein Abgrund besteht zwischen der Wissenschaft der zwei endlichen Naturen, der Körper und der geschaffenen Geister, und zwischen der göttlichen Wissenschaft der großen Welt, die übernatürlich, unwandelbar, ewig, absolut, unendlich ist. Und gleichwohl sind alle diese Wissenschaften vergleichbar und müssen es sein; denn die zwei geschaffenen Welten sind zwei endliche Bilder einer und derselben ungeschaffenen Welt, die Gott ist. Die Deütschen haben in dieser vergleichenden Wissenschaft Ausgezeichnetes geleistet. Bei uns behauptete ein Mann von confuser, aber eifriger und glücklicher Genialität die Einheit des Typus in den drei Reichen der sichtbaren Natur. Er war bestrebt, die Macht der vergleichenden Anatomie und Physiologie bis auf die vegetative und sogar bis auf die minerale Natur auszudehnen. Und hat man sie seither nicht in gewisser Weise durch die vergleichende Philologie, durch die vergleichende Wissenschaft der Sprachformen bis auf die vernünftige Natur ausgedehnt?

Uebrigens unterzieht sich die Wissenschaft der belebten Körper einem neüen Fortschritt, der eben durch die vergleichende Psychologie und Physiologie vor sich gehen wird; Vergleichung der Seele mit dem Leibe, welch fruchtbare Arbeit! In unserer *Erkenntniß der Seele* haben wir mehrere Vergleichungspunkte auseinandergesetzt; wir haben deren wissenschaftliche Tragweite oft in poetische und oratorische Form gehüllt; dennoch haben uns die sachverständigen Beurtheiler ihre Aufmerksamkeit zu schenken nicht verschmäht. Getreü dem Beispiele der größten katholischen Lehrer haben wir auch Gott und die Seele zu vergleichen gewagt, ohne uns allzusehr zu beunruhigen, wenn Gelehrte, die vom Pantheismus und von der Identification der Seele mit Gott wenig überrascht sind, von der *Vergleichung* der Seele mit Gott sehr überrascht werden.

Kurz, wir bemühen uns, an dieser Einigung aller Wissenschaften dadurch zu arbeiten, daß wir die Einheit und Identität der nach allen Richtungen zur Wahrheit führenden Methode, nämlich immer und vor allem die Aufnahme der thatsächlichen Eindrücke oder die *Erfahrung* als Stützpunkt der Vernunft

und dann die Arbeit der Vernunft, der von ihren zwei nothwendigen Bewegungen, der Transcendenz und Deduction, beseelten Vernunft, eingehender als es bisher geschah, nachweisen.

V.

Um jede Zweideütigkeit über einen wesentlichen Punkt zu beseitigen, sagen wir, daß die dritte Welt, d. i. Gott, nicht bloß als Position der reinen natürlichen Vernunft erkannt, studirt und auf die allgemeine Vergleichung zurückgeführt werden muß. Man muß weiter gehen. Nie darf man auf die erhabene und fundamentale Unterscheidung der zwei Stufen in der Erkenntniß des Göttlichen, der einen natürlichen und der anderen übernatürlichen, vergessen; eine vollkommen philosophische und wissenschaftliche Unterscheidung, welche von Platon und auch von Aristoteles [8]) in bündiger Weise angenommen und vom heiligen Thomas, nach dessen Behauptung der wahre Weise an der einen und der anderen der zwei Stufen in der Erkenntniß des Göttlichen festhält, in großartigen Zügen hergestellt wurde. Wir haben diesen Punkt dermaßen festgestellt, daß die Rationalisten und abstracten Philosophen es nicht versuchen werden, ihn direct zu erschüttern, insbesondere seitdem ihr Meister und Führer in diesem Jahrhunderte, der muthvolle Maine de Biran, diesen Fundamentalpunkt als Frucht und Lohn vierzigjähriger Arbeit und ausdauernder Forschung in Kraft der Vernunft und Erfahrung wiederaufgefunden hat. [9])

Noch einmal, das ist die Fährte der wahren Wissenschaft. Von diesem Gesichtspunkte aus erblicken wir mit Freüde ein sehr günstiges literarisches Ereigniß. Von allen großen Genies der

---

8) Man sehe die Theodicee Platon's und des Aristoteles in unserer Erkenntniß Gottes.

9) Man vergleiche *Journal intime* de Maine de Biran, und auch die Einleitung zu diesem Journal intime von A. Nicolas; auch sehe man über diesen Punkt die Vorrede zu unserer Erkenntniß der Seele oder Psychologie.

Neüzeit ist Leibnitz auf dem Wege der vergleichenden Wissenschaft unstreitig das staunenswertheste, ausgebreitetste, vielseitigste, tiefste. Ein Mathematiker ersten Ranges, ein eminenter Historiker und Rechtsgelehrter, ein wundersamer Metaphysiker, ein ausgezeichneter Moralist und tiefer Theolog ist Leibnitz allumfassend, ohne etwas zu confundiren, und vervielfacht alle seine Lichtblicke durch die Vergleichung. In großartiger Weise repräsentirt er die Wahrheit, die von seinen Landsleüten, wenn sie alles in die Identität zusammenmengen, mißbraucht wird; er repräsentirt die Wahrheit, auf welche das hinauslaüft, was man in Deütschland den in den einzelnen Wissenschaften zerstreüten, durch die Isolirung und den Schrecken vor der Vergleichung verengten und erstarrten englisch-französischen Geist nennt. Also auf Leibnitz muß man zurückkommen. Nun war Leibnitz bisher nicht vollständig gekannt. Seit zwanzig Jahren sehen wir von verschiedenen Seiten eine Menge seiner unedirten Schriften erscheinen, von denen manche großes Interesse bieten. Und siehe da, ein Freünd der Wissenschaft opfert gegenwärtig in entschlossener und edler Weise einen Theil seines Lebens und seines Vermögens, um den Leibnitz ganz herauszugeben. 10) Zwölf unedirte Bände sind von ihm gesammelt worden. Außer vielen Stücken von großem Umfange werden uns unzählige Fragmente, in denen der Gedanke im Zustande des Werdens, fast noch innerlich ist und in seinem Helldunkel die Originalität, Kühnheit, Tiefe und Ausdehnung der ersten Conceptionen bewahrt: diese Fragmente, in Knotenbündel gesammelt, verglichen und in ihr Licht gestellt, werden uns einiger Maßen in das Innere des Geistes Leibnitzen's eindringen lassen und vielleicht jene Lücken in der Idee ausfüllen, die sich die Gelehrtesten von diesem universalen Denker bilden. Glücklich Diejenigen, welche, der Philosophie sich widmend, Leibnitz zu begreifen sich befleißen.

10) Die ersten Bände sind bei Firmin Didot unter der Presse. Graf Foucher de Careil berichtet uns, daß er die Zahl der unedirten Bände, welche einen Theil dieser neüen Ausgabe bilden werden, auf 12 Octavbände von je 500 bis 600 Seiten schätze.

Ich meines Theils werde den Mann, der offenbar unfähig ist, den Leibnitz ganz zu lesen, als Professor oder als Schriftsteller in philosophischen Dingen nie für competent erachten. Wer nicht soviel Physik, Mechanik, Mathematik und Theologie versteht, um Leibnitz zu begreifen, der ist noch kein Lehrer. Eine der nothwendigsten Reformen des öffentlichen Unterrichts wird darin bestehen, auf die Professoren der Philosophie, die dieses Titels würdig sind, das größte Gewicht zu legen, aber erst nachdem man von ihnen außer der reinen Literatur, in der wir sie heützutage befangen sehen, die übrigen wissenschaftlichen Titel gefordert hat, die unerläßlich sind, um alle großen Philosophen ersten Ranges, um Aristoteles und Platon, den heiligen Augustin und den heiligen Thomas, Cartesius und Leibnitz zu lesen.

VI.

Unsere Leser begreifen nun, daß uns nicht eitle Neügierde an diese logischen Fragen fesselt. Nach unserem Dafürhalten ist hier ein viel höheres Interesse im Spiel als eine Theorie der Induction. Seit geraumer Zeit ist es ein großer Schmerz für uns, die meisten Menschen so ferne von der Vernunft und ferne von Gott zu sehen, weil sie ferne sind von der Vernunft. Der heilige Thomas sagte: „Die Menschen kennen die Macht „des vernünftigen Denkens nicht.“ Fenelon gewahrt, „daß es „uns Erdbewohnern mehr noch an Vernunft als an Religion „fehle.“ Leibnitz hofft, „daß eine Zeit kommen werde, wo sich „die Menschen der Vernunft mehr hingeben, als es bisher ge„schehen.“ Das ist meine Hoffnung. Es ist gewiß, daß, heützutage wie zu jeder Zeit, nach dem Mangel am moralischen Sinn der Mangel der Vernunft die große Wunde des menschlichen Geschlechtes ist. Die nothwendigsten Glaubensüberzeügungen wanken, weil der sie tragende Grund, d. i. die Vernunft, weder Festigkeit noch Tiefe hat. Je mehr ich in dem Studium der Seelen vorschreite, desto mehr gewahre ich, daß es bei den meisten an den ersten Grundlagen mangelt. Der Glaube an Gott, der

Glaube an die Unsterblichkeit der Seele, sind die Punkte, welche mehr als alles Uebrige vom Zweifel zerfressen sind. Lange Zeit hatte ich geglaubt, diese zwei Wahrheiten, die ebenso gut Vernunft- als Glaubensartikel sind, seien in den meisten Seelen unberührt. Das ist ein Irrthum, zumal seit dem neüesten Einbruch der Barbaren, der atheistischen Sophisten. Ich habe gesehen, wie Seelen mit gutem Willen am katholischen Glauben halten, aber über den Hauptpunkt, über Gott und die Seele, schwanken. Man sagt bisweilen: Wenn dieses einzige Dogma, Gott allein, gegeben ist, so folgt daraus alles Uebrige, Christenthum und Katholicismus. In logischer Strenge negire ich das. Es waltet hier keine nothwendige Consequenz. Aber thatsächlich, im gegenwärtigen Zustande der Welt, in Kraft der übernatürlichen Güte Gottes, ist dies wahr. Es ist wahr, daß, wenn Gott gegeben ist, der christliche Glaube bei Jedem, der das Gewissen und die Vernunft nicht erstickt, mit einer göttlichen Leichtigkeit in den Geist und in das Herz eindringt. Nicht minder wahr ist endlich, daß die fast gänzliche Erstickung des Gewissens und der Vernunft in einer Menge von Seelen das Hinderniß gegen Gott, gegen den Fortschritt der Welt, gegen das Glück der Menschen, gegen das Heil jeder Seele und gegen das Heil der Völker ist. Die Glaubensfreüdigkeit und die unerschütterliche, für das Leben des Menschengeschlechtes nothwendige Gewißheit sind unmöglich, so lange der Mensch nicht vernünftig thätig ist, nicht denkt und meditirt, so lange er ganz und gar Körper und Sinn, Materie und Unthätigkeit bleibt.

Und was schaudervoll ist, dieser Uebelstand des Gewissens und der Vernunft ist nicht bloß das Urübel, in dem wir geboren werden. Die Menschen werden in der Regel viel besser geboren, als sie die Welt macht. Die Welt verstümmelt die Nachkommenden; jede Seele hebt höher an als das gewöhnliche Niveau. Die schon gefallene natürliche Vernunft fällt insgemein noch durch einen zweiten freien Fall. Zwei Formen der künstlichen Vernunft verbinden sich, um die natürliche Vernunft zu verstümmeln: zuerst die durch das Laster verthierte gemeine Vernunft; dann die künstlich verstümmelte gelehrte Vernunft.

Was ist also zu thun? Die Antwort bleibt immer dieselbe. Es ist durch eine sehr kräftige Bemühung der guten Geister und der guten Herzen, mit der verliehenen Gnade Gottes, sowohl das Gewissen als die Vernunft wieder aufzurichten. Fürwahr, wagten wir nur die Hoffnung an diese Wiedererstehung zu fassen, wir vermöchten es schon!

Diese Hoffnung, ich trage sie in meiner Seele. Ich behaupte, daß die erste große moralische Bemühung, verbunden mit der ersten großen intellectuellen Bemühung der dem Evangelium ergebenen Völker, dieses große Wunder vollbringen wird.

Zunächst aber erkenne ich Folgendes für möglich und nothwendig. Es muß die gelehrte Vernunft aufhören, gemeinsame Sache mit der verthierten Vernunft zu machen. Es muß die gelehrte Vernunft zu Gott, zur Natur zurückkehren. Es muß die gelehrte Vernunft die ganze Natur der Vernunft, so wie sie in diese Welt kömmt und wie sie der erste und einfache Unterricht des articulirten Wortes entwickelt, zu schützen, zu halten, zu entfalten lernen, anstatt sie zu vernichten oder zu verstümmeln.

Das ist zunächst möglich. Und daran eben haben wir durch alle unsere philosophischen Werke und insbesondere durch diese Logik arbeiten wollen. Ja, ein wenig Logik entfernt von der Natur ebenso wie von Gott; aber eine ganze Logik führt zur Natur und von der Natur zu Gott zurück.

Kann ich die ganze mögliche Tragweite dieses Fortschrittes nicht begreiflich machen, so will ich doch von seiner moralischen und religiösen Bedeütung reden! Man gestatte mir, hier aufrichtig, einfach und ohne Menschenrücksicht zu sagen, was ich darüber in meinem Geiste finde.

VII.

Zuvörderst beachte man einen unvollkommenen, weil kurzgedrängten Satz:

„Die Convergenzen zielen zu einer Grenze hin," [11]) oder besser in weniger geometrischen Ausdrücken: „Die Tendenzen haben ein Ziel." Dieser Satz ist für mich gleichsam die Axe eines vielfachen und von Wahrheiten jeder Natur zusammengedrängten Strahlenbüschels. Ich halte mich beständig daran. Ich sehe darin die geometrische Fundamentalidee. Ich sehe darin den Hauptpunkt der Logik und den wesentlichen Punkt der Metaphysik. Aber dieser Satz sagt mir insbesondere Folgendes: „Alles, was geht, kömmt an ein Ziel; alles, was sucht, findet; die „Bewegung ist nicht unfruchtbar; die Hoffnung ist logisch; die Poesie „ist wahr; das Gebet hat Recht; das Ideal ist die Wahrheit."

Ich würdige den entgegengesetzten Satz: „Die Neigungen „oder Richtungen haben kein Ziel," gar keiner Besprechung. Er ist der Satz der Verzweiflung und der Sophistik. Sein Ausspruch ist Umsturz; denn er schließt in sich, daß es Wirkungen gebe ohne Ursache, und daß die Bewegung eine Absurdität sei. Wenn die Sophisten die Existenz der Bewegung nicht leügnen, so leügnen sie deren Weisheit und Zweckmäßigkeit.

Ich sage also: Die Tendenzen erreichen ihr Ziel. Die Welt geht und wird ans Ziel kommen.

Auch ich bin im Gehen. Auch ich werde ans Ziel kommen. Die unwiderstehlichen Tendenzen meiner wirklichen Natur können nicht nicht ans Ziel kommen. Das Leben will leben und es wird leben. Es langt dort an, wohin es zielt. Und wie könnte ich daran zweifeln? Bin ich nicht schon ans Ziel gekommen? Es war eine Zeit, wo meine Augen, in einer dunklen Welt, nicht sahen, aber sich zum Sehen bildeten; in dieser eingeschlossenen Welt athmeten meine Lungen nicht, aber sie bildeten sich zum Athmen; meine Glieder konnten sich in dieser unbeweglichen Welt nicht rühren, aber wurden nach und nach articulirt, um zur Bewegung zu kommen; in dieser unerschlossenen, unbewußten

---

11) Erinnere man sich der Sätze, auf welche Wallis und Leibnitz ihre Infinitesimalanalyse gründen. Wallis: „Was im Endlichen convergirt, ist „eins im Unendlichen." Leibnitz: „Ist eine continuirliche Richtung zu „einer letzten Grenze gegeben, so kann man von der Reihe auf diese „letzte Grenze schließen."

Welt konnte mein Gehirn nicht denken, aber es entwickelte sich zum Denken. Alle diese Dinge waren Tendenzen. Alle diese Tendenzen haben ihr Ziel erreicht. Alle jene, die noch übrig sind, werden es erreichen.

Sind gegenwärtig meine Blicke und meine Strebungen, meine Bewegungen, meine Gedanken, ist nicht alles dies noch ein Knaüel von Tendenzen? Mein schwaches Denken, arm, forschend, unruhig und zerstreüt, zielt dahin, sich zu sammeln und sowohl sich als auch sein Object in Besitz zu bekommen. Warum sollte also diese Tendenz nicht ihr Ziel erreichen? Auch der Durst nach Gerechtigkeit ist eine Tendenz. Warum sollte er ein vergeblicher sein? Die Liebe, die Sehnsucht, die Hoffnung, das ganze Leben meines Herzens ist unstreitig eine essentielle Tendenz meines Wesens. Warum sollte es sein Ziel nicht erreichen?

Mein Leib im Keime, in einem ersten kurzen Leben, bevor er ans Tageslicht kam, hat die Tendenzen seines Lebens bis zur Reife entfaltet. Die Tendenzen dieses Lebens haben auf mein Leben in dieser Welt hingezielt. In diesem zweiten Leben, das gleichfalls kurz ist, denn es ist nur eine Vorbereitung, muß meine Seele die Tendenzen ihres Lebens bis zur Reife entfalten. Und diese Tendenzen werden ihr Ziel erreichen. Dann wird die Tendenz zur Wahrheit in die Wahrheit, die Tendenz zur Liebe in die Liebe eintreten.

Mein Leib hat sich entfaltet, um Träger der Seele zu sein. Es entfalte sich meine Seele, um Gott zu tragen.

Die drei Welten tragen sich wechselseitig und entfalten sich nach einander. Die Erde ist der Schemel. Die Seele bedient sich seiner, um zu Gott aufzusteigen. Gott, die ewige, unendliche Welt, zieht alle endlichen Welten an sich, um ihnen das Leben zu geben. Gott ist die Quelle der Tendenzen und er ist auch ihr Ziel.

Wenn ich das Universum im Gange und in der Arbeit sehe und jenen unermeßlichen Strom von Kräften, der sich aus dem bildet, was man zu allen Zeiten und an allen Orten Sehnsucht, Mühe, Arbeit, Gebet, Zeügung und Tod genannt hat, so sage ich gleichfalls: Ja, die allgemeine Tendenz wird ihr Ziel erreichen. Ja, das Universum ist mit einer wahren Arbeit beschäftigt; es

geht einem wirklichen Ziele zu und sagt uns: „Ich gehe zu „meinem Vater und eüerem Vater, zu meinem Gott und eüerem „Gott.“ Mich wundert, daß man diese Stimme nicht hört.

Ja, alles steigt, alles kann zum Vater des Lebens aufsteigen, um von ihm das volle Leben zu empfangen.

Ich sage nicht, daß der, welcher nicht geht, ankommen, daß der, welcher nicht sucht, finden muß und daß dem aufgethan wird, der nicht angeklopft hat. Ich habe gesagt: Die **Tendenzen** erreichen ihr Ziel, d. h. wer geht, kömmt ans Ziel, wer sucht, findet, und wer anklopft, dem wird aufgethan. Das sind allgemeine göttliche Gesetze.

Alles, was das Denken erfaßt, alles das ist. Alles, was das Herz will und sucht, wird gefunden werden. Alles, was die Natur, der Instinct, die Mühe, die Arbeit, das Gebet, alles, was die Religion, der Schwung zu Gott, zur Wahrheit, was die Gerechtigkeit, die Schönheit, die Glückseligkeit, alles, was alle diese prophetischen Kräfte im Bunde unaufhörlich erwarten und suchen: alles dies wird uns ohne allen Zweifel gegeben werden. Die Poesie ist wahr; der Enthusiasmus ist voll Weisheit; das Gebet hat Recht; es sagt mit Recht: Zukomme uns dein Reich. Dieses Reich kömmt, weil man darnach strebt.

Ja, je mehr man glaubt, desto mehr hofft man und desto mehr hat man Recht. Der Glaube, die Hoffnung können Stückwerk sein, aber die Krone des Glaubens und der Hoffnung nicht. Alles ist noch inhaltvoller als der Glaube, schöner als die Hoffnung. Wenn man den Vater sucht und ihn sehen will, so wird man ihn sehen. Wenn man immer leben will, wird man für immer im Leben sein. Wenn man will, daß die geliebten Freünde dort seien, werden sie dort sein. Wenn man will, daß sie uns nahe seien, werden sie uns nahe sein. Wenn man mit ihnen ewig vereinigt zu sein hofft, wird man in der Weise mit ihnen vereinigt werden, daß man dann freilich wissen wird, daß unsere Liebe auf Erden bloß eine Tendenz, ein Streben nach Einigung war. Am Ziele nämlich wird uns Gott einigen. Am Ziele werden die geliebten Wesen eins mit uns sein und werden es so sein, wie wir sie lieben, so groß und reizend, als die Liebe

sie sehen oder traümen kann. Und warum sieht sie die Liebe so schön? Weil sie Flügel hat, weil sie das Verfahren der Transcendenz hat, das sich von dem, was auf Erde lebt, zu dem Ideal erschwingt, welches im Himmel, welches die Ursache und das Ziel des Lebens ist. Ich für meine Person glaube an diese himmlischen Schlußfolgerungen des Satzes, gleichwie ich an seine geometrischen Schlußfolgerungen und an die mathematische Genauigkeit glaube. Soll ich unbedenklich sagen, daß mir Jeder, der nicht daran glaubt, nicht seine ganze Vernunft und sein ganzes Herz zu haben scheint? Es sagte Jemand: die Linien des Gedankens convergiren zur Wahrheit, zu Gott oder zu seinem Scheine. Zu welchem von beiden convergiren sie, zu Gott oder zu seinem Scheine? Er zaudert. Ich sage: Zu Gott, weil die Tendenzen ihr Ziel erreichen, weil das Princip der Transcendenz wahr ist, wie die Geometrie selbst.

Leider haben weder die Logiker, noch die schlichten Leüte sattsame Kenntniß von der Kraft dieses herrlichen Princips, von der Gewißheit dieses Hauptverfahrens des vernünftigen Lebens. Aber ich frage alle Schwachen im Glauben: gäbe es eine Tendenz, wenn das Ziel nicht wäre? Würde die Erde unablässig auf die Sonne drücken, wenn die Sonne nicht existirte?

Die Tendenzen erreichen ihr Ziel! Man strebt nach Gott. Gott existirt. Und Gott gibt das ewige Leben, das ganze und vereinigte Leben, den Vollbesitz des Lebens, das in allen seinen geeinigten Kräften entfaltete Leben; ein Leben, das folglich stets auf alles hinstrebt und ewig Gott erreicht.

Um diesen hauptsächlichen und substantiellen Sinn des Satzes gruppirt sich die Menge der partiellen, abstracten und wissenschaftlichen Sinne. Meines Erachtens wird aber dieser große Sinn vorzugsweise von der Logik und Geometrie, welche beide, jede in ihrer Ordnung und auf analoge Weise, das Nämliche sagen, mit einer doppelten Veste der Gewißheit umgeben.

Doch in allem dem gibt es mehr Schönheiten und Geheimnisse, als ich ausdrücken und als man begreifen kann.

Ende der Einleitung.

Logik

oder

Erkenntniß des Menschen

in seiner Denkthätigkeit.

Erstes Buch.

Die Fundamentalpunkte.

Erstes Capitel.

Einige Lücken in der Logik.

I.

Wagner, der mit Leibnitz im schriftlichen Verkehr gestanden, richtete an diesen einen Brief über die Nutzlosigkeit der Logik. Darauf antwortete ihm Leibnitz: „Unter Logik verstehe ich die „Kunst, den Verstand zu gebrauchen; also nicht allein, was für= „gestellt, zu beurtheilen, sondern auch, was verborgen ist, zu er=

„finden. Wenn nun eine solche Kunst möglich, d. i. wenn treff-„liche Vortheile in solchen Wirkungen — im Beurtheilen des Ge-„gebenen und im Aufsuchen des Verborgenen — darzugeben, „so folget, daß diese Kunst auf alle Weise zu suchen und hochzu-„schätzen, ja als aller Künste und Wissenschaften Schlüssel zu „achten."

Aber sogleich darauf fügt Leibnitz die Worte bei, die wohl zu erwägen sind: „Ich muß bekennen, daß alle unsere bisherigen „Logiken kaum nur ein Schatten dessen sein, so ich wünsche und „so ich gleichsam von ferne sehe; muß aber gleichwohl der „Wahrheit zur Steüer und einem Jeden sein gebührend Recht zu „thun, bekennen, daß ich auch in der bisherigen Logik viel Gutes „und Nützliches finde, dazu mich denn auch die Dankbarkeit ver-„bindet, weilen ich mit Wahrheit sagen zu können vermeine, daß „mir die Logik, auch wie man sie in Schulen gelehret, ein Großes „gefruchtet." [1])

So verhält es sich in Wahrheit mit der Logik. Die Logik, so wie sie im Allgemeinen gelehrt wird, ist nützlich, nothwendig; aber sie ist, vornehmlich heützutage, kaum ein Schatten von dem, was sie werden kann und soll.

Auf diesem Punkt beharrend, fügt Leibnitz weiter unten bei: „Daß aber die Vernunftkunst noch unvergleichlich höher zu bringen, „halte ich vor gewiß und glaube es zu sehen, auch einigen Vor-„geschmack davon zu haben, dazu ich aber ohne die Mathematik „wohl schwerlich kommen wäre; und ob ich zwar schon einigen „Grund darin gefunden, da ich noch nicht einmal im mathemati-„schen Noviciat war und hernach im zwanzigsten Jahre meines „Alters bereits etwas davon in Druck gegeben, so habe doch „endlich gespüret, wie sehr die Wege verhauen und wie schwer „es würde gewesen sein, ohne Hilfe der inneren Mathe-„matik eine Oeffnung zu finden. Was nun meines Ermessens „darin zu leisten möglich, ist von solchem Begriff, daß ich mir nicht „getraue, ohne wirkliche Proben genugsamen Glauben zu finden,

1) *Oper. phil.* bei Erdmann, S. 419 und 420.

„und werde also lieber eine mehrere Ausführung annoch aus-
„setzen.“ [2])

Wir stimmen diesen Andeütungen um so mehr vollkommen bei, als wir sie selbst in gleicher Weise, wie sie hier ausgesprochen sind, mündlich und schriftlich vortrugen, bevor wir sie in Leibnitz fanden.

Seit Langem behaupten wir, daß die Logik, so wie sie heützutage beschaffen ist, nützlich, unerläßlich, beklagenswerth vernachlässiget ist; daß sie aber noch nicht alles ist, was sie werden kann; daß ihr gerade das Wesentlichste abgeht, und daß dieses Wesentlichste nur durch Hilfe der inneren Mathematik erkannt, gut erklärt, angenommen und bewiesen werden kann.

Was ist nun diese innere Mathematik? Sie kann nichts anderes sein, als der Infinitesimalcalcul. Im Nachdenken über das geometrische und algebraische Verfahren mit dem unendlich Kleinen erkannten wir die Existenz des Grundprocesses der Vernunft, von dem die Elementarlogiken bis auf den heütigen Tag nichts sagen oder nur eine vage Erwähnung machen. Wir sind vollkommen überzeügt, daß dies der Gedanke des Leibnitz war, und haben es bereits in der Abhandlung über dessen Theodicee ausgesprochen und durch die Texte bewiesen. Die Sache ist, wie es scheint, ganz klar, wenn man die eben angeführten und die folgenden Stellen vor Augen hat. „Es ist hier nicht der Ort,“ sagt Leibnitz in seinen „neüen Versuchen“, „die wahren Mittel
„anzugeben, durch welche die Kunst zu beweisen über
„ihre herkömmlichen Grenzen, die fast ganz mit jenen der
„Mathematik zusammenfallen, erweitert werden könnte.
„Wenn mir Gott die dazu nöthige Zeit schenkt, so hoffe ich, eines
„Tages einen Versuch zu veröffentlichen, indem ich
„diese Mittel thatsächlich in Anwendung bringe
„ohne mich an die geltenden Regeln zu halten.“ [3])

---

2) *Ibid.*, S. 423.

3) *Nouv. Essais,* liv. IV, §. 19, bei Erdmann, S. 350.

Wer sieht in diesen Worten nicht eine Anspielung auf seine Infinitesimalanalyse? Fast unmöglich wird es, daran zu zweifeln, wenn er drei Seiten weiter unten sagt, daß man es seines Erachtens in Zukunft in der wissenschaftlichen Erkenntniß weiter bringen werde, als ehevor; daß nur die Kunst fehle, die Materialien zu verarbeiten. „Ich zweifle „nicht daran," sagt er, „daß man die geringen Anfänge vervoll„ständigen werde, nachdem uns durch die Infinitesimalana„lyse das Mittel an die Hand gegeben ist, die Mathematik mit „den Thatsachen der Physik in Einklang zu bringen." [4]) Die Kunst, die Materialien der Erkenntniß zu verarbeiten, ist wohl die Logik. Nach Leibnitz ist also die Infinitesimalanalyse ein Keim, der in dieser Kunst, in der Logik nämlich, entwickelt werden muß. Dies wird noch klarer durch seinen Satz, „daß in der Logik eine ebenso strenge Beweis„führung geliefert werden kann, als in der Mathematik, und daß „die Logik der Mathematiker eine Ausdehnung oder eine Er„weiterung der allgemeinen Logik in einem speciellen Gebiete „ist." [5]) Besseres könnte man nicht sagen. Es gibt nicht eine specielle Logik für die Mathematik und eine andere allgemeine Logik; es gibt nur eine allgemeine Logik, die auf jedes Fach ihre Anwendung findet. Alles also, was in der Mathematik liegt, liegt auch in der generellen Logik. Wenn es also in der Mathematik zwei in ihrer Wurzel verschiedene Verfahrungsweisen gibt, die vollkommen streng und fruchtbar sind, so muß es auch in der allgemeinen Logik zwei entsprechende Verfahrungsweisen geben.

Ich weiß wohl, daß man noch heützutage gewöhnlich sagt: die Logik der Mathematiker, das Verfahren der Mathematiker, und daß man darunter den Deductionsproceß versteht, der auf dem Wege der Identität aus einer Definition alles das ableitet, was in ihr enthalten ist. Aber seit der Erfindung des Infinitesimalcalculs haben die Mathematiker nicht

---

4) *Ibid.*, §. 26. S. 351.

5) *Ibid.*, chap. II, §. 12. S. 342.

mehr dieses Verfahren allein; sie haben ihrer zwei, von denen das eine im wahren Sinne des Wortes das deductive, das andere das inductive ist; und diese zwei Verfahren entsprechen dem, was wir von den ersten Seiten unserer Abhandlung über die Erkenntniß Gottes an die beiden Vernunftprocesse genannt haben, deren principaler, wie wir bewiesen haben, von allen Philosophen ersten Ranges zum Beweise für die Existenz Gottes ebenso ist angewendet worden, wie er unwillkürlich von allen Menschen angewendet wird.

Wie ein Mathematiker sehr gut bemerkt, gibt es heützutage in dieser Wissenschaft außer der auf dem Wege der Identität sich bewegenden algebraischen deductiven Methode, die bis jetzt die Methode der Mathematiker genannt wurde, noch „die Infinitesimal-„Methode, welche der Natur der Dinge näher kömmt, ... „welche die Gestalt der Mathematik verändert hat, ... welche die „directe Methode ist, ... welche allein zur Lösung verwickelter „Fragen führen kann, ... und an deren Stelle die ein-„fache Entwicklung der Algebra **durch das Princip der „Identität** nicht treten kann.“ 6)

Die Mathematiker haben also zwei Verfahrungsarten. Deshalb gibt es in der gemeinen Logik ebenfalls wenigstens zwei Verfahrungsarten. Diese zwei Verfahrungsarten wurden von Aristoteles bald Syllogismus und Induction, bald Syllogismus und Dialektik; von Platon syllogistische Deduction und dialektischer Proceß genannt. Die eine, sagt Aristoteles, findet die Obersätze auf; die andere leitet die Folgerungen ab. Man kann die eine mit Leibnitz Logik der Invenion, die andere Logik der Deduction, oder transcendente Logik und immanente Logik nennen. Das sind die beiden Processe der Vernunft, die beiden allgemeinen Typen des verständigen Denkens, die beiden Bewegungen des menschlichen Geistes, Bewegungen, von denen die eine in der Praxis fast

6) Cournot: *Traité élémentaire de la théorie des fonctions,* p. IX et X; et pag. 89 et 183.

immer in der anderen enthalten ist, die aber von der Theorie allzu wenig von einander unterschieden wurden. Und diese Lücke ist bis auf den heütigen Tag die Quelle der größten Verwicklungen in der Philosophie gewesen.

II.

In der Weise, wie die Logik in der Regel behandelt wird, gibt es aber noch viele andere Lücken. Wenn uns zur Zeit unserer ersten Studien ein Buch in die Hände fiel mit der Ueberschrift: „Die Kunst zu denken", „die Kunst zur Wahrheit zu gelangen", — haben wir da nicht manchmal die naive Hoffnung gefaßt, an diesem Buche einen tauglichen Wegweiser, eine theoretische und praktische Methode zu finden, die uns beim Aufsuchen der Wahrheit leitend an die Hand gehen könnte? War aber unsere Hoffnung von langer Dauer? Haben wir nicht schnell entdeckt, daß dieses Buch uns nicht dahin führe, wohin wir kommen wollten? Und haben wir nach einigen Taüschungen dieser Art in der Hitze unseres Unmuthes uns nicht gefragt: Warum hat man nie den Gedanken gehabt, eine nützliche Logik zu schreiben?

Könnte man doch eine nützliche Logik schreiben, die nicht bloß ein Schatten von dem ist, was Leibnitz verlangte! Könnte ich selbst bei dem Versuche, dem ich mich unterziehen will, diesem Ziele nur nahe kommen! Wenn ein Mann, nachdem er sein Leben in unermüdeter Arbeit bis zum Herbste durchlaufen, nachdem er am Pfluge der Studien grau geworden, nach der Aerntezeit einzig aus Liebe zur Wahrheit es versuchen würde, jüngere Kräfte aufmerksam zu machen auf die Summe der Arbeiten, die man übernehmen, auf die Regeln und Kunstgriffe, die man kennen, auf die Saatkörner, die man besitzen, auf die Gefahren, die man vermeiden muß, wenn man es zu einer Aernte bringen will: wäre da nicht zu hoffen, daß die Rathschläge und der Unterricht dieses wohlwollenden Arbeiters, wenn auch sein Wort noch so unbeholfen wäre, seinen jungen Brüdern nützlich sein und einigen von

ihnen zu der Kunst verhelfen würden, auf dem Felde ihrer Seele unter der Sonne und dem Thaue Gottes in Wirklichkeit den Wein und den Weizen der Wahrheit hervorzubringen?

Das ist, es muß gesagt werden, unser Ehrgeiz oder vielmehr das Verlangen unseres Herzens: Jenen zu helfen, die nach der Wahrheit suchen, nach der ungetheilten Wahrheit, nach der Wahrheit in jeder Beziehung, in allen Ordnungen der Dinge, nach der Wahrheit wegen ihrer Schönheit, nach der Wahrheit aus Liebe zu den Menschen und aus Liebe zu Gott. Leider, die Zahl derjenigen, welche diese Leidenschaft haben, ist gering. Doch gibt es deren und wird es deren immer geben. Zu diesen nun will ich reden.

Ich will ihnen sagen, daß man die Wahrheit von Gott erhalten muß, wenn man sie kennen lernen will. Dies ist das Princip und der Ausgangspunkt. Auf diesem Boden muß man sodann fortarbeiten.

Das allerdings weiß man. Weniger aber weiß man, daß unser ganzes Leben ein beständiges Bemühen Gottes ist, die Wahrheit uns zu geben und einzuprägen. Es gibt keine Bewegung der Seele und des Geistes, keine Rede, die von außen zu uns kömmt, keine einzige Empfindung, keine Bewegung des Körpers, die nicht in einem gewissen Sinne eine Bewegung und eine Sprache Gottes wäre, um uns zur Wahrheit zu führen. Die Welt ist eine Sprache, deren Ziel die Unterweisung der Menschen ist, und durch die Gott zu Jedem von uns von der Wahrheit redet, die er selbst ist. Die Welt der Geister ist ein anderer Unterricht, in welchem Gott zu uns noch deütlicher von uns und von sich redet. Endlich gibt es noch eine dritte Welt, die er selbst, er allein ist, in deren Schooß er ohne Unterlaß uns hinzieht.

Nicht genugsam oder gar nicht mehr weiß man es, daß der Mensch einen Sinn für diese drei Welten hat. Der Mensch hat einen Sinn für die Welt der Körper, einen Sinn für die geistige Welt und einen Sinn für Gott selber. Warum sagt man also manchmal, daß der Mensch nur einen Sinn für die Welt der Körper habe? Warum wissen diejenigen, welche den Sinn für

die geistige Welt kennen, in der Regel nichts von dem göttlichen Sinne für die höchste Welt? Warum will man auf diese Weise gerade die Wurzel der Seele und mit der Wurzel alles zusammen zerstören?

Nicht genugsam weiß man es, daß jeder Eindruck, der von einer dieser drei Welten kömmt, ein Eindruck der Wahrheit ist, jener Wahrheit, die Gott selbst ist; und daß es für uns, um in der Wahrheit zu verbleiben, genug wäre, den Gottessamen nicht zu verletzen; daß deshalb diese erste Position in der Vernunft, die man in der Logik manchmal mit dem Namen „einfache Wahrnehmung" belegt, dem Irrthum nicht unterworfen ist. Jeder Philosoph muß das zugestehen.

Nicht genugsam weiß man es, daß eine moralische Disposition die erste Bedingung ist, wenn man diesen Samen gebührend aus der Hand Gottes in Empfang nehmen will. Den Worten der Wahrheit, die Gott ohne Unterlaß auf den Boden unserer Seele aussäet, muß man an erster Stelle nicht den Geist, sondern den Willen darbieten, und nach dem viel zu wenig begriffenen Ausspruch des Lehrers der Menschen muß man in sich selbst **die Wahrheit in Ausübung bringen, sie thun,** bevor man sie erkennt. „Wer die Wahrheit thut, kömmt zum Lichte." 7) Das Licht wird so zu sagen im Willen ausgesäet und in der Intelligenz eingeärntet. Was wäre die Kunst zu denken und zur Wahrheit zu gelangen, wenn man es unterlassen würde, den Menschen in diese erste Grundbedingung alles zur Wahrheit führenden Denkens einzuweihen?

Nicht genugsam weiß man es, daß die Intelligenz im Menschen durch den Willen, die Vernunft durch die Freiheit ihre Richtung bekömmt. Allem dem, was der Mensch will, wendet sich die Vernunft ebenso zu, wie das Leben und die Liebe. Der Mensch kann alle seine Kräfte entweder Gott, oder der Welt und sich selbst zukehren. Er kann dem, was nicht Gott ist, seine Kräfte auf eine doppelte Weise zukehren: entweder mit einem

---

7) Qui facit veritatem, venit ad lucem. *Joan.*, III, 21.

weiteren Streben über die Dinge hinaus nach Gott hin, — und das ist der Weg der Gerechtigkeit und der Wahrheit —; oder mit Abneigung, Hintansetzung und Verachtung gegen Gott — und das ist der Weg der Finsterniß und der Ungerechtigkeit —. In dem einen dieser Fälle geht das Streben dem Unendlichen zu, im anderen dem Nichts. Wie die Liebe, so kann auch die Vernunft in diese beiden Richtungen gebracht werden; nur nimmt sie an Jenen, von welchen sie durch die Hinkehr zum Nichts profanirt wird, schwere Rache. Wir werden das sehen.

Eine noch sehr wenig gekannte Wahrheit ist es ferner, daß die praktische Aufgabe des Willens darin bestehe, bei jedem Eindruck, der von den Geschöpfen kömmt und von dem Gott immer die primäre, das Geschöpf die secundäre Ursache ist, Gott, der das Geschöpf ausspricht, vor dem Geschöpfe, das von Gott ausgesprochen wird, den Vorzug zu geben; und ebenso bei den Eindrücken, die von Gott kommen, dem Eindrucke Gott selbst vorzuziehen, wenn man die Wahrheit ausgestalten und sie so entwickeln will, wie Gott sie gibt. Das heißt: wenn der Wille den Keim der Wahrheit nicht verletzen soll, so ist es sein Gesetz, daß er immer Gott der Welt und sich selbst vorziehe. Und diese Selbst- und Weltentsagung, um Gott den Vorzug zu geben, ist der philosophische Tod, von dem Sokrates und Platon reden, und eine moralische Nachahmung des evangelischen Opfers. Sodann muß ihrerseits auch die Vernunft vorwärts gehen, wie es der Wille gethan hat, und muß ebenfalls eine Nachahmung des evangelischen Opfers bewerkstelligen, um in dem Forschen nach Wahrheit einen Fortschritt zu machen und das zu erwerben, was sie nicht besitzt.

Ja, in den Eingebungen der Wahrheit, so wie dieselben uns zuerst erscheinen, gibt es Schranken und Accidentien, die geopfert werden müssen, damit man zu den reinen und einfachen Ideen, die den Charakter des Unendlichen an sich tragen, gelange. Die Vernunft muß die rohen Eindrücke der materiellen und geistigen Welt nicht nur ordnen und vergleichen, sondern sie muß dieselben auch aufschließen und bis in die innerste Mitte dieser Keime vordringen, wo sich Gott findet, der Urheber und Beleber des Keimes; die Vernunft muß sich der Eindrücke aus den

beiden von Gott geschaffenen Welten als eines Stützpunktes, als einer Basis für den Aufschwung, wie Platon sagt — *Επιβασεις και ὁρμας* —, zu bedienen wissen, damit sie sich zu Gott erheben könne. So steigt dann die Seele empor in Kraft ihrer Flügel. Aber in unserer so unphilosophischen Zeit sind die Flügel der Vernunft noch weniger bekannt, als ihre Füße, ihre für den geringsten Fortschritt allzu sehr ermüdeten Füße.

Eine andere noch allzu wenig gekannte Wahrheit ist die Bedeütsamkeit und der Einfluß des Leibes der Vernunft, des Wortes. Das göttliche Wort, das als natürliche Vernunft alle Menschen erleüchtet, ist auf eine gewisse Weise im articulirten Worte incarnirt, wie es sich später auf eine vollständigere und höhere Art in den ewigen geoffenbarten Worten, die ein heiliger Lehrer „einen zweiten Leib Christi" nennt, incarnirt hat. Man verachtet manchmal diesen Leib des Gedankens, wie man den aus Fleisch und Blut zusammengesetzten Leib der Seele verachtet. Man nennt den Leib der Seele ein Gefängniß, ein Hinderniß. Das ist manichäischer Irrthum. Der Leib, ein Geschöpf Gottes, ist immerhin ein Stützpunkt, ein von Gott gewolltes Mittel; wie die Sprache, so kann auch er durch irgend einen accidentellen Umstand zum Hinderniß werden, wird aber, selbst nach unserem irdischen Exil, verherrlicht fortdauern. Nun, ebenso verhält es sich mit den Worten.

Ganz besonders endlich mißkennt man jenes letzte und höchste Ziel der Vernunft, das der heilige Augustin und Platon die Grenzstufe des Processes oder die zu ihrem Ziele gelangende Vernunft nennen — *τελος της πορειας;* ratio perveniens ad finem suum —. Sogar Jene, die den Glauben bewahrt haben an dieses Ziel, das in diesem Leben in einem gewissen Anfange des directen Verkehres mit Gott, in der Erwartung des directen und unmittelbaren Schauens der göttlichen Substanz besteht; — selbst die Glaübigen, sage ich, bemühen sich manchmal, jede Hinweisung auf dieses letzte Ziel als ein fremdartiges Element aus der Logik fern zu halten. Aber was soll die Kunst, zu meinem Ziele zu gelangen, könnte hier die Vernunft sagen, für mich bedeüten, wenn diese Kunst

mir nicht Unterricht gibt, wie ich diesem letzten Ziele entgegengehen könne? Warum bleibt ihr immer dabei, die doppelte Idee meines doppelten Zieles, die Idee meines irdischen und meines himmlischen, die Idee meines zeitlichen und meines ewigen Zieles von einander zu trennen? Allerdings, diese Ideen sind von einander verschieden, und wenn ich sie nicht unterscheiden würde, so würde ich die Erde für den Himmel und die Zeit für die Ewigkeit halten. Aber warum wollt ihr immer jede für sich gesondert fassen und sie niemals vergleichen und nie ihre Beziehungen aufgreifen, um mein irdisches Ziel durch den heiligen Hinblick auf den Himmel zu verschönen, und um mir zu zeigen, wie ich in rechter Weise mich über mein mittleres Gebiet bis zu meinem höchsten Ziele erheben könne? Das also will man der Vernunft manchmal verweigern. Wie aber läßt sich verkennen, daß eines der größten Hindernisse, wodurch die Vernunft in der Erreichung ihres irdischen Zieles gehemmt wird, darin liege, daß man ihr himmlisches Ziel ignorirt oder verachtet? Wohlan, wie unser Herz, so ist auch unsere Vernunft fortwährend von der Güte Gottes sollicitirt und angezogen, bis zu Gott, zu Gott dem Erlöser, zu Gott dem Seligmacher, emporzusteigen. Wie das Herz, so hat auch die Vernunft ein natürliches Verlangen nach dem ewigen Lichte, für das beide geschaffen sind, von Gott erhalten; die Seele trägt in sich den Instinct für die Seligkeit,[8]) wie die heilige Katharina von Genua sich ausdrückt; und sollte nun die Vernunft von diesem natürlichen Verlangen und den beständigen übernatürlichen Anregungen, die sie zu ihrem letzten Ziele hindrängen, sich ungestraft lostrennen können? Was geschieht dem Herzen, wenn es sich nicht fortwährend zu seinem höchsten Ziele hinziehen läßt? Man weiß das. Es wird zurückgestoßen; zurückgestoßen in jenen ver-

---

8) Der Ausdruck „Instinct für die Seligkeit" findet sich im folgenden Texte der heiligen Katharina von Genua: „Dio a creata „l'anima pura, e netta d'ogni macchia di peccato, con un certo „*instinto beatifico* verso di se." Abhandlung über das Fegfeüer, cap. III.

worfenen Sinn, von welchem der heilige Paulus redet; zurückgestoßen nicht zur Natur hin, sondern in der Richtung gegen die Natur, unter die Natur hinab. Ebenso wenn die Vernunft ungeachtet des natürlichen Verlangens und des übernatürlichen Zuges nicht ihrem letzten Ziele zustrebt, so ist dies von ihrer Seite ein Widerstehen. Widerstehen aber heißt zurückgestoßen werden, heißt rückwärts gehen, nicht der gesunden natürlichen Vernunft zu, sondern unter die Vernunft hinab und in der Richtung gegen die Vernunft, dem Abgrunde endlosen Zweifels und sophistischer Verkehrtheit zu. Möchte man doch das wohl begreifen, und möchte man der Vernunft, insbesondere der biegsamen Vernunft junger Leüte, zu denen man das erste Mal über die Weisheit redet, vom Complex der göttlichen Gaben keine entziehen und von der Doppelfackel der zwei Lichter keines hinwegnehmen! Möge man nicht das vorzüglichere dieser zwei Lichter so lange Zeit unter den Schäffel stellen.

Endlich ist noch unbekannt, daß der Uebergang von dem geringeren dieser beiden Lichter zu dem höheren, vom irdischen Ziel der Vernunft zu ihrem himmlischen sich mit der Hilfe Gottes durch eine Nachahmung des Opfers vollzieht, die zugleich intellectuell und moralisch ist. Ja, wenn man an den göttlichen Abspiegelungen vorbei zu Gott und an den Ideen des Unendlichen vorbei zum unendlichen Wesen selbst gelangen will, so ist ein Act der Vernunft und der Freiheit nöthig, der eine Analogie zu jenem Acte hat, vermöge dessen sich die Vernunft von irgend einer endlichen Wahrnehmung zum Unendlichen aufschwingt und vom Anblick der Welt zum Begriff Gottes erhebt. Ja, die Seele muß es verstehen, diesen Zustand der reinen Speculation, diese Bilder und Schatten zu würdigen und einem höheren Zustande zu opfern, durch den man in Berührung mit der Substanz Gottes selbst gebracht wird und inmitten der reellen Welt Gottes lebt. Dieser Zustand ist dann nicht mehr eine Nachahmung des evangelischen Opfers, sondern eine wahrhafte Vereinigung mit dem hochheiligen und hehren Opfer des Kreüzes. Auf diese Weise ist der ganze Weg der Seele und der Vernunft von dem ersten Anfange an, wo man die Keime aufnimmt, ohne

sie zu verletzen, bis zur äußersten Grenze, wo man zum Besitz Gottes gelangt, in seinem ganzen Verlauf entweder eine Nachahmung des Opfers des gekreüzigten Wortes, die theils eine moralische, theils eine logische ist, oder eine Vereinigung mit demselben, die abermals intellectuell und moralisch ist. Daher hat der heilige Paulus das ganze Geheimniß der Wahrheit ausgesprochen, wenn er sagt: „Ich will nichts wissen, als Jesum „Christum, und Jesum Christum den Gekreüzigten.“ [9]) Während es den Anschein hat, daß er auf alle Wahrheit verzichte, bestimmt hier der heilige Paulus das Princip aller Wissenschaft. In der That, so ist es; in der That, in diesen feierlichen Worten gibt der heilige Paulus die Methode an, durch die man zum Lichte und zur Wahrheit gelangt. Dieser Satz ist die Ueberschrift einer lebendigen Logik. Möge das gekreüzigte Wort in seiner Huld uns erleüchten, damit es uns möglich werde, jene hohen Dinge zu schauen und Einigen zum Verständniß derselben zu verhelfen.

---

9) I. *Cor.*, II, 22.

Zweites Capitel.

Ueber die Gewißheit.

I.

Wenn man müßige Fragen stellen will, so ist die erste Frage, die sich in der Logik darbietet, diese: Können wir über etwas gewiß sein?

Wir werden diese Frage nicht stellen; sie ist Sache der Sophisten. Wir wollen nur angeben, was Gewißheit ist und was sie für ein Fundament hat.

Die Gewißheit ist ein Zustand der Seele, der allen Zweifel in ihr ausschließt.

Dieser Zustand setzt den Besitz der Wahrheit voraus. Nur über das, was wahr ist, kann es eine Gewißheit geben. Die Gewißheit über eine gemischte, aus Irrthum und Wahrheit gemengte Behauptung erstreckt sich nur auf die in der Behauptung enthaltene Wahrheit. Die scheinbare Gewißheit, die das Falsche behauptet, ist weiter nichts, als ein Act des Willens, der trotz der Ungewißheit des Geistes, trotz der Nichtzustimmung, ja der Renitenz des Bewußtseins vollzogen wird.

Der Mensch hat Gewißheit über seine eigene Existenz. In Gegenwart der äußeren Welt hat der Mensch Gewißheit über die Existenz und Wirklichkeit dieser Welt. Die nothwendigen Ideen, zu denen sich der Geist beim Anblick der Welt und der Seele erhebt, geben uns die Gewißheit über die Existenz Gottes.

Die Thatsache der subjectiven Gewißheit kann nicht bestritten werden. Die objective Wahrheit der subjectiven Gewißheit kann es nur durch ein Gaukelspiel des Geistes. Hat der Mensch, der Gewißheit über die Existenz der Welt besitzt, einen Grund, darüber gewiß zu sein? Existirt die Welt objectiv? Jedermann sieht, daß hier die Sophistik beginnt.

Die objective Wahrheit der subjectiven Gewißheit muß unmittelbar angenommen werden, wie die Wahrheit der Axiome. Ist nicht die Wahrheit der Axiome selbst nur ein specieller Fall von der Gewißheit?

Die Gewißheit ist der letzte Beweis für die Wahrheit; einen weiteren kann es für sie nicht mehr geben. Wie anders nun, als durch die Gewißheit selbst, sollte man beweisen, daß die Gewißheit uns die Wahrheit gibt?

Der Beweis für die Existenz des Individuums kann nicht geführt werden, weil unsere Existenz für uns immer unmittelbar gewiß ist. Der Beweis für die Existenz der Welt besteht darin, daß der Mensch sich durch seine Sinne mit den Dingen selbst in Verkehr setze. Und die Beweise für die Existenz Gottes bestehen darin, daß die Vernunft in das Licht Gottes, des nothwendigen Seins, gestellt werde, das mit permanenter Sollicitation in der nach seinem Bilde geschaffenen Vernunft fortwährend zugegen ist; daraus entspringt die Gewißheit, die das Ziel des Beweises ist.

Wenn kein Mensch je über seine eigene Existenz gezweifelt hat, so läßt sich wenigstens denken, daß ein Mensch an der Existenz der Welt zweifle, sobald er den Gebrauch seiner Sinne nicht hat. Wenn an der Existenz Gottes in Wirklichkeit auch einige Menschen zweifeln, selbst dann noch, wann ihnen der Beweis dafür geliefert ist; so kömmt dies ebenfalls daher, weil sie nicht den ganzen Gebrauch ihrer geistigen Fähigkeiten haben. In ihnen ist die Seele nur theilweise entwickelt und das Denken dringt in seiner Bethätigung nicht bis zu seinen natürlichen Grenzen vor.

Möge dies nun eine wirkliche Alteration der Vernunft oder eine habituelle Verkehrtheit in der Anwendung derselben sein;

so ist jedenfalls das Gebrechen, vermöge dessen man da zweifelt, wo andere Menschen naturgemäß gewiß sind, in der Praxis selten. In der Speculation ist es haüfig; die ganze Geschichte der Philosophie ist angefüllt mit künstlich gemachten Zweifeln.

Der Ursprung dieses Lasters in der Philosophie ist folgender: Der Mensch, der denkt und alle seine Kräfte in der Uebung der Vernunft aufbietet, verderbt dieselbe manchmal durch Uebermaß. Indem er nichts mehr sieht, als seinen Gedanken, nimmt er denselben im Gegensatz zur Natur zum einzigen Stützpunkt der Vernunft beim Raisonnement, das er allein gelten läßt, oder bei der rationellen Evidenz. Für ihn ist nicht mehr die Gewißheit das Ziel, sondern die Demonstration. Er verlangt da eine Demonstration, wo er die Gewißheit in Händen hat. Ein solcher Geist ist also gefälscht; er ist von seinem Gesetz abgefallen. In diesem Sinne hat man sagen können: „Ein Mensch, „der denkt, ist ein verkehrtes Wesen.“ Dieses Laster hat den Namen Rationalismus.[1]) Wenn der Rationalismus, der vorzugsweise darin besteht, daß man einen Beweis für das verlangt, was schon gewiß ist, überdies die Wahrheit von all dem leügnet, was nicht in der Art bewiesen wird, wie er es verlangt, so wird er zum Skepticismus.

Der Skepticismus geht auf folgende Weise zu Werke:

Der Anblick der Welt, sagt er, beweis't die Existenz der Welt nicht. Wenn aber das wahr ist, so kannst du die Existenz der Welt nicht beweisen und mußt daran zweifeln. Die Idee von Gott beweis't beim Anblick der Welt, seines Werkes, die Existenz Gottes nicht. Wenn aber das wahr ist, so kannst du Gott nicht beweisen und mußt an ihm zweifeln. Das Bewußtsein um deine Existenz beweis't nicht deren Wirklichkeit. Wenn aber das wahr ist, so kannst du deine eigene Existenz nicht beweisen und mußt daran zweifeln.

---

1) Einige Schriftsteller nehmen das Wort Rationalismus im guten Sinne. Nach unserem Dafürhalten aber mit Unrecht. Dieses Wort wird immer der Name für einen Mißbrauch sein. Unsere Psychologie wird sich darüber weitlaüfiger auslassen.

Warum sagt man aber nicht auch — einige Sophisten sind wirklich so weit gegangen —, die Evidenz einer logischen Identität beweis't nicht diese Identität; die Evidenz einer Demonstration beweis't nicht die Wahrheit des Satzes? Wenn aber das wahr ist, so kannst du nichts beweisen.

Es ist klar, daß derartige Behauptungen ein Gaukelspiel des Geistes sind. Sie gehen von einem contradictorischen und sinnlosen Obersatz aus, von dem nämlich: der Anblick der Welt beweis't die Existenz der Welt nicht. Da aber der Anblick der Welt nichts anderes ist, als die Welt selbst in Gegenwart und im Anblick des Menschen, so ist im Anblick derselben nothwendig deren Existenz eingeschlossen oder vielmehr direct geoffenbart, ebenso wie die thatsächliche Evidenz über ein Axiom, die nichts anderes ist, als der Anblick der Wahrheit, die Wahrheit in sich schließt.

Und gleichwohl ist der Skepticismus vom Anfang her der Hemmschuh und die Plage der Philosophie. Nur ein zu großer Theil von den Bemühungen der Philosophie dreht sich, bis auf unsere Tage, darum, gegen die Sophisten die Objectivität unserer Erkenntnißquelle darzuthun und den Charakter der Wahrheit zu bestimmen. Aber der Skepticismus scheint der unvermeidliche Feind zu sein, den die Philosophie, wie ihren Schatten, zur Seite hat. Suchen wir also nachzuweisen, worin der Irrthum des Skepticismus bestehe und was dieses Grundübel des menschlichen Geistes an sich sei.

Der Irrthum des Skepticismus besteht darin, daß er einen Beweis für das verlangt, was nicht beweisbar ist, und daß er nicht weiß, wie es im menschlichen Geiste Wahrheiten gibt, die ebenso unbeweisbar, als gewiß sind.

Nehmen wir eine zuverlässige und nach dem Zugeständniß Aller untrügliche Wissenschaft, die Mathematik. Es findet sich in der Mathematik eine sonderbare Eigenthümlichkeit. Man trifft daselbst das, was man **irrationelle Größen** nennt, d. h. Größen, die wirklich existiren, aber durch keine Zahl ausgedrückt werden können, weder durch eine ungebrochene, noch durch eine gebrochene. So ist es zum Beispiel mit der Quadrat-

Wurzel von Zwei. Diese Größe kann weder durch eine ganze noch durch eine gebrochene Zahl ausgedrückt werden.

Dessen ungeachtet existirt diese Größe; ich begreife, daß sie ihr bestimmtes Maß hat. Denn da die Seite eines Quadrats Eins ist, so ist die Diagonale dieses Quadrats die Quadrat-Wurzel von Zwei. Diese Größe ist also sichtbar für das Auge, oder wenn man will, sichtbar für die Vernunft.

Die Geometrie zeigt uns also klar die Quadratwurzel von Zwei; aber die Arithmetik besitzt keine Zahl, um dieselbe darzustellen. Diese Wurzel ist daher eine irrationelle Größe.

Die Geometrie faßt also Größen fest, welche für die Arithmetik unfaßbar sind. Die mathematische Wissenschaft erhält durch das eine ihrer Mittel das, was sie durch das andere nicht erreichen kann.

Ebenso, sagen wir, erfaßt der Geist in der allgemeinen Logik durch den Anblick oder durch die unmittelbare Intuition solche Wahrheiten, zu denen die Beweisführung nicht gelangt.

Wir haben aber hier keinen bloßen Vergleich; es ist ein Beispiel, ein bestimmter Fall. In der That, die Zahlen sind Worte, durch welche die Größen ausgedrückt werden; die mathematischen Figuren sind das Bild oder vielmehr die Anschauung der Größen selbst.

Es gibt also im Geiste Wahrheiten, die durch die Anschauung gewonnen, aber durch die Logik nicht in Ausdruck gebracht werden können. Sie sind irrationell, obgleich sichtbar, und gewiß, obgleich unbeweisbar.

Dies ist der Punkt, von dem der Skepticismus nichts weiß, und in dieser Unwissenheit verlangt er Beweise für das, was seiner Natur nach unbeweisbar ist. Alle Wahrheiten, die nicht auf eine adäquate Weise von der Demonstration analysirt werden, verwirft er als nicht existirende oder wenigstens als nicht zu seinem Bereich gehörige.

Verwirft aber auch die Arithmetik die irrationellen Größen als chimärische oder weis't sie dieselben wenigstens als nicht zu ihrem Bereiche gehörige zurück? Keineswegs. Sie läßt dieselben gelten; sie gebraucht dieselben und rechnet damit. Sie rechnet damit, und wenn diese Größen, für die es keine Zahl gibt, mit einander multiplicirt werden, so haben sie Zahlen zum Producte. Sie sind keine Zahlen, aber die Wurzeln von Zahlen. Sie sind

Elemente für die Arithmetik, wiewohl sie von ihr nicht ausgedrückt werden können.

Ebenso verhält es sich in der Philosophie mit den ersten Wahrheiten. Die Seele sieht sie mit ihren Sinnen oder mit der Vernunft, obgleich sie von der Logik nicht entziffert werden. Sie bilden für die Vernunft nothwendige Wahrheiten, wiewohl sie für die Logik der Vernunft nicht faßbar sind.

Irrationell an sich sind diese Größen die Grundlage für rationelle Gleichungen.

Diese Größen, diese Wahrheiten troß der Natur und troß der allgemeinen Anschauungsweise als chimärische oder als ein fremdartiges Element aus dem Gebiete der reinen Vernunft zurückzuweisen, dies ist das kindische Gebahren der Philosophie. Es ist das der sophistische Irrthum einer absurden Wissenschaft, eine Manie der Schule, ein Vorwand zu logischem Turnspiel, ein Verwerfen der Vernunft, um vernünftig zu denken, ein Suchen dessen, was man bereits hat, ein Preisgeben desselben, um nach einem Schatten zu haschen, ein Hinweggehen von sich, um sich zu suchen, und man könnte auf die so geartete Philosophie das Wort eines Philosophen anwenden: „Die Philosophie „ist die Odyssee des Geistes, der in merkwürdiger Taüschung „vor sich flieht, indem er sich sucht.“ 2)

Dies ist der Irrthum der Skeptiker; und die Schande der Philosophie ist es, über solche Dinge nicht hinwegzugehen, solchen mit Ungrund gestellten, unlösbaren, contradictorischen Fragen weiten Raum zu gestatten, Zeit und Kraft an einer sterilen und trüglichen Arbeit zu vergeüden, anstatt mit den Sophisten, die ihr aus bösem Willen kostbare Stunden entziehen wollen, geradezu allen Umgang abzubrechen.

Wie viele Zeit hat man nicht in der Mathematik verloren, um das Verhältniß der Peripherie zum Diameter aufzufinden, damit man zur Quadratur des Cirkels käme? Heützutage ist es geradezu bewiesen, daß dieses Verhältniß durch keine Zahl aus-

---

2) Schelling.

gedrückt werden kann. Ebenso muß die Philosophie geradezu die Unlösbarkeit unlösbarer Fragen beweisen.

Dieser Beweis ist nun von den Skeptikern geführt worden, um darzuthun, daß wir die Objectivität oder Auctorität unserer Erkenntnißquellen verwerfen müssen; er ist geführt worden von den Dogmatikern, um herauszustellen, daß diese nämliche Auctorität unmittelbar angenommen werden muß. Lassen wir denselben von beiden Parteien gelten, um mit Aristoteles den Schluß zu ziehen, daß die Ausgangspunkte unbeweisbar und zugleich untrüglich sind. Diese Ausgangspunkte sind die unmittelbaren Erscheinungen der Wahrheit, nämlich der Anblick der Welt und die Evidenz der Axiome. Dieser Anblick und diese Evidenz geben Gewißheit, und die Gewißheit trügt nicht.

Erst jetzt kann gesagt werden, was die Gewißheit und welches ihr Fundament sei, und warum sie nicht trügen könne. Möge folgender Versuch erwogen werden.

II.

Die Frage über die Gewißheit — offen sei es gestanden — haben wir erst sehr spät in ihrem inneren Wesen durchdrungen. Was uns endlich gründliche Einsicht in diesen Punkt der Logik verschaffte, ist die analoge Frage der Theologie über die Gewißheit des Glaubens. „Kann der Glaube trügen," frägt der heilige Thomas von Aquin — *„num potest fidei subesse falsum?"* [3]) — „Nein," antwortet er; „es ist unmöglich, daß der Glaube trügt." Wo Glaube ist, fährt er im Wesentlichen fort, da ist Wahrheit und eine Zustimmung, die der Wahrheit allein gilt. Und warum? Einfach darum, weil der Glaube ein Geschenk Gottes, eine Hingabe an Gott ist; an Gott, der ihn selbst durch sein übernatürliches Licht in uns hervorbringt; an Gott, der ihn selbst durch seine Gnade in das Herz und in die Intelligenz hineinlegt.

---

3) 2ª, 2ªᵉ, qu. I, art. 3.

Gott ist aber die Wahrheit selbst und kann nicht taüschen. Man glaubt, weil Gott redet. Wenn er nicht redet, so glaubt man nicht. Nach dieser Definition von Glaube — und diese Definition ist allein die richtige — kann der Glaube nicht trügen; es wäre das ein Widerspruch. [4])

Wohlan nun, ganz aus demselben Grunde kann der Anblick der Welt und der Anblick der Wahrheit der Principien und Axiome nicht trügen.

In der That, was ist die Evidenz der Principien und der Anblick der geschaffenen Welt?

Was den Anblick der nothwendigen, in den Axiomen ausgesprochenen Wahrheiten betrifft, so ist er ein zuverlässiges Schauen Gottes, wie wir in unserer Abhandlung über die Erkenntniß Gottes weitlaüfig bewiesen haben. Es gibt keinen Philosophen, der das nicht wüßte; Platon und Aristoteles, der heilige Augustin und der heilige Thomas von Aquin, der heilige Anselm und der heilige Bonaventura, Cartesius, Thomassin, Malebranche, Bossuet und Fenelon, alle lehren das. „Die Idee „von Gott," sagt Cartesius, „ist Gott selbst, wie er in unserer „Vernunft ist. [5]) — Diese Idee ist nichts anderes, als das, was „wir durch die Vermittlung der Vernunft auffassen, sowohl beim „Begreifen, als beim Urtheilen und Schließen." [6]) Nach Cartesius ist somit die Idee von Gott und alles das, was die Vernunft auffaßt, wenn sie denkt, alles das ist ein zuverlässiges Schauen Gottes, der in unserer Vernunft zugegen ist. Und in

---

4) Nihil subest alicui potentiae vel habitui aut etiam actui, nisi mediante ratione formali objecti, sicut color videri non potest nisi per lucem, et conclusio fieri non potest nisi per medium demonstrationis. Dictum est autem, quod ratio formalis objecti fidei es, veritas prima; unde nihil potest cadere sub fide, nisi in quantum stat sub veritate prima, sub qua nullum falsum stare potest, sicut nec *non ens* sub ente, nec *malum* sub bonitate. Unde relinquitur quod fidei non potest subesse aliquod falsum. *Thom. l. c.*

5) Man sehe unsere Erkenntniß Gottes, Bd. I, S. 275.

6) Ebend., S. 279.

der Regel wird Cartesius nicht genugsam begriffen, wenn er die bemerkenswerthen Worte beifügt: „Die Regel, die ich aufgestellt „habe, daß nämlich die Dinge, die wir ganz klar und bestimmt „auffassen, durchweg wahr sind, steht nur darum fest, weil Gott „existirt und weil alles von ihm herkömmt, was in uns ist. „Da nun unsere Ideen oder Vernunftanschauungen eine Realität „haben und von Gott kommen, so müssen sie in so weit wahr „sein, in wie weit sie klar und bestimmt sind.“ [7]) Der Grund also, warum die mit der Evidenz gegebene Gewißheit nicht trügt, ist nach Cartesius darin zu suchen, daß sie von Gott selbst kömmt, der sie selbst in uns hervorbringt. „In ihm, dem für mich Unbe„greifbaren, in ihm selbst sehe ich auf eine gewisse Weise die „ewigen Wahrheiten,“ sagt Bossuet. „Und sie schauen heißt zu „dem mich hinwenden, der unwandelbar alle Wahrheit ist, und „sein Licht in mich aufnehmen [8]) ... Es ist eine befremdliche „Sache, daß der Mensch so viele Wahrheiten erfaßt, ohne zu„gleich auch dies zu erfassen, daß alle Wahrheit von Gott kömmt, „daß sie in Gott und Gott selbst ist.“ [9]) Malebranche, wie man weiß, geht ganz in dieser Idee auf und es liegt darin sein Ruhm, daß er dieselbe mehr als ein anderer Philosoph entwickelt hat. Der Cardinal Gerdil, ein großer, zu wenig bekannter Geist, weis't nach, daß dies die Lehre Thomassin's und des heiligen Augustin sei, und am Ende seiner umfangreichen und gelehrten Discussion faßt er seine Ansichten dahin zusammen, daß er der Lehre des Malebranche beipflichtet, die er sein ganzes Leben über vertheidigte und in dieser Hinsicht für unangreifbar erklärte. Er sagt:

1. „In der einfachen Wahrnehmung verhält sich die „Vernunft passiv nach einer alten Maxime, welche von den „Schulen aus Aristoteles adoptirt wurde.“

2. „Jener erste Act der Vernunft, den man in der Logik

---

7) Erkenntniß Gottes, Bd. I. S. 280.
8) Ebend., S. 396.
9) Ebend., S. 397.

„mit dem Namen einfache Wahrnehmung bezeichnet, ist „dem Irrthum nicht unterworfen, wie alle Schulen ein„stimmig lehren."

3. „Diese einfache Wahrnehmung ist in der Seele durch „einen Act Gottes hervorgebracht ... in dem Sinne, daß Gott, „der in sich die Ideen aller Dinge einschließt, durch seinen Act „in die Seele das geistige Bild einprägt, welches das unmittel„bare Object der Wahrnehmung ist." [10])

Nach diesen Auctoren also und nach vielen anderen, die wir bereits citirt haben und noch citiren werden, ist die Idee ein untrügliches Schauen Gottes. Da, wo eine Idee im wahren Sinne des Wortes ist, ist ein Anschauen Gottes; wo also die Idee ist, ist die Wahrheit; wo die Wahrheit nicht ist, da ist keine Idee. Dies ist die Lehre des heiligen Augustin, die vom heiligen Thomas und von allen früheren und späteren Philosophen angeführt und approbirt wird. „Wer sich taüscht, setzt „da, wo er sich taüscht, keinen Act der Vernunft mehr."

Da es sich nun mit dem Ursprung der Ideen so verhält, so erkennt man das Fundament der Gewißheit. Dieser Vortheil ist uns dadurch zugekommen, weil wir die Philosophie mit der Abhandlung über Gott begonnen haben. Im zweiten Theile jenes Werkes haben wir bewiesen, daß die Vernunft in Act ein zuverlässiges Schauen Gottes sei. Wir haben also damit gewisser Maßen die Frage über den Ursprung der Ideen und über die Gewißheit schon gelös't.

III.

So viel über die Evidenz der klaren Ideen. Was soll man aber sagen über die Gewißheit, die von den Sinnen und vom Anblick der materiellen Welt herstammt? Man muß darüber genau das Nämliche sagen; man muß sich bis hierher an Male-

10) *Oeuvres de Gerdil,* tom. IV, pag. 5 (Rome, 1806).

brauche halten. Wenn der Anblick der nothwendigen Ideen ein zuverlässiges Schauen ist, begreift dann der Anblick der Geschöpfe Gottes nicht auch irgendwie ein Schauen Gottes in sich? Zeigt mir ein Gestirn, das ich am Himmel wahrnehme, nicht in einer gewissen Weise Gott? Kann dieses Gestirn ohne Gott, der es stützt und thatsächlich in seiner Hand hält, da sein, wo es ist? Kann es sein Licht ausstrahlen, wenn ihm nicht Gott thatsächlich zu leüchten befiehlt? Und kann es diesem Befehle gehorchen, wenn nicht Gott thatsächlich mit seinem Lichte mitwirkt? Das Licht ist eine Bewegung, dessen secundäre Ursache das Gestirn, dessen primäre Ursache aber Gott allein ist. „Gott ist in „jedem thätigen Wesen thätig," sagt der heilige Thomas von Aquin. Bei jeder Bewegung der Geister oder der Körper handelt Gott als der unbewegliche und erste Beweger. Gott ererleüchtet uns mehr im Lichte der Sonne, als die Sonne selbst; in jedem Geschöpfe berührt uns Gott mehr, als das Geschöpf selbst. „So oft wir uns," sagt Bossuet, „unseres Leibes bedienen, „um zu reden oder zu athmen oder uns in irgend einer Weise „zu bewegen, müssen wir immer Gott gegenwärtig fühlen." [11]) — „In Gott," sagt der heilige Paulus, „leben wir, bewegen wir „uns und sind wir." [12]) Dies ist ein Fundamentalsatz, ein Strom von Erkenntniß, dessen Wasser sich mehr und mehr über alle Gebiete des Gedankens ausbreiten werden; ein Fundamentalsatz, der den Pantheismus zerstören wird, indem er ihm die großen Wahrheiten benimmt, mit denen er Mißbrauch treibt und die ihm trotz seiner Monstruosität zu allen Zeiten Anhänger verschafft haben; [13]) ein Fundamentalsatz für die Physik wie für die Erkenntniß der Seele. Ja, jede sichtbare und geistige Creatur ist in Gott, lebt und bewegt sich in Gott. Wenn wir sie also auf was immer für eine Weise sehen oder fühlen, so sehen wir, wie sie in Gott ist, in Gott lebt und in Gott sich bewegt. Aus dem

11) Ueber die Erkenntniß Gottes, Bd. I, S. 394.

12) *Act.*, XVII, 28.

13) Spinozà sagt: »Omnia in Deo esse et in Deo moveri cum Paulo »affirmo, **licet alio modo.**«

Spiegel der Geschöpfe leüchtet mir etwas vom Sein Gottes, so wie es durch das Geschöpf modificirt ist, entgegen, geradeso, wie das Licht der Sonne, das die sichtbaren Gegenstände von ihr erborgen, von jedem Objecte an mein Auge herankömmt, wenn ich um mich herschaue. Jede Farbe schöpft aus dem Lichte, welches der Complex und die Quelle aller Farben ist, ihre Kraft, damit sie strahle und gesehen werde. Sie erborgt einen Theil vom vollen Lichte, jenen Theil, für den sie ihrer Natur nach empfänglich ist, und sendet ihn mir zu. Ich sehe in der That einen ganz bestimmten, reflectirten und gebrochenen Strahl der Sonne, wenn ich diesen Körper sehe, der seine Farbe mir darstellt. Ebenso verhält es sich mit allen Eigenschaften aller Creaturen in Beziehung auf Gott. Jede von ihnen nimmt je nach ihrer Natur Antheil an dem Glanze, der Kraft, dem Leben, dem Lichte Gottes. Indem ich diese Eigenschaft sehe und fühle, sehe und fühle ich jene Theilnahme am Wesen Gottes, oder sollte ich sie wenigstens sehen und fühlen. Und deshalb sehe ich nach dem heiligen Paulus „mit dem Auge der Vernunft die unsicht- „baren Vollkommenheiten Gottes, wenn ich die geschaffenen Dinge „sehe — invisibilia enim Dei per ea, quae facta sunt, intel- „lecta **conspiciuntur**" 14) — und deshalb wird nach dem alten Testamente „in der Schönheit der Geschöpfe der Schöpfer „**gesehen** und erkannt — poterit cognoscibiliter videri —." 15)

Wenn man philosophiren will, macht es so viele Plage um zu begreifen, wie außer Gott noch etwas existiren könne. 16) Begreifen wir also wenigstens, daß nichts existiren oder leben oder sich bewegen kann, als einzig in Gott, durch Gott und mit Gott. Machen wir es uns klar, daß man nichts sehen, nichts fühlen kann, als nur in Gott, durch Gott und mit Gott. Ununterbrochen wird alles von seinem Worte getragen und belebt. Wenn man also was immer sieht oder fühlt, so ist Gott in

14) *Rom.*, I, 20.
15) *Sapient.*, XIII, 5.
16) Recht verstanden ist dies keine Concession an die Pantheisten, sondern im Gegentheile ein Argumentum ad hominem.

diesem Schauen oder Fühlen auf eine indirecte Weise mitbegriffen.

Hier ist der Punkt, wo wir alle durch die Anstrengung der Pantheisten entwendeten Wahrheiten wieder gewinnen; denn es reicht hin, sie des offenbar Absurden zu entkleiden. Wir haben für diesen großen Gedanken die ganze platonische Philosophie und den ganzen Malebranche auf unserer Seite; und noch vielmehr, als das, den heiligen Paulus, und nochmals mehr, als Paulus, das ganze Evangelium nämlich; und wir werden einst noch alle Wahrheiten der Physik für uns haben, wenn dieselben bis in ihren innersten Kern verfolgt und durchdrungen sein werden. Alles dient uns hier zum Stützpunkt und keck sprechen wir es aus: „Ja, wenn wir die Ideen schauen, sehen wir zugleich „unsere Seele und Gott. Und wenn wir die Existenz der Welt „gewahren, so sehen wir zugleich die Welt und unsere Seele „und Gott."

IV.

Im Anblick der Ideen und im Anblick der Welt redet also Gott auf eine gewisse Weise zu uns und zeigt sich uns. Als die Wahrheit selbst zeigt er sich in allem und zeigt alles in sich, was man sieht.

Und aus seiner Wahrheit, aus seiner Wahrhaftigkeit, wenn man so sagen will, stammt alle Gewißheit unseres Geistes. Er, der allein die Wahrheit ist, hat allein die Macht, über die Gewißheit zu gebieten; und wenn man gewiß ist, so ist das von Gott gewollt und bewirkt; und wenn der Zweifel unmöglich ist, so hat man Gott zur Stütze. Und gerade dies ist der Grund, warum man in der Gewißheit oftmals einen Act des Glaubens, eine Hingabe des Urtheils an Gott erblickt hat. Die Gewißheit ist in der natürlichen Ordnung in der That ganz das, was die Theologie in der übernatürlichen Ordnung vom Glauben sagt. „Es gibt," sagten wir, „selbst in der natürlichen Ordnung eine „Art Glaube, der durch seine innere Auctorität unsern Geist zur

„Beistimmung zwingt.“ [17]) „Es gibt,“ sagten wir mit den Worten Anderer, „einen natürlichen menschlichen Glauben, der in dem „Individuum die Grundlage der menschlichen Vernunft bildet.“ Das meint der heilige Thomas, wenn er sagt: „Wie der Mensch „durch das natürliche Licht der Vernunft den obersten Principien „beipflichtet, ebenso pflichtet er durch das übernatürliche Licht „des Glaubens, das von Gott in der Seele ausgegossen ist, „den Wahrheiten des Glaubens bei.“ [18]) Und anderswo: „Der „Gaube ist in der Ordnung der Uebernatur das, was die Evi„denz der Principien in der Ordnung der Natur ist.“ [19])

Aber der heilige Thomas führt den Vergleich weiter und behauptet ausdrücklich, daß alle Gewißheit darin ihren Grund habe, daß Gott zu uns redet, — und das gerade ist unser Satz. „Das Fundament der Gewißheit,“ sagt der heilige Thomas, „ist jenes von Gott der Seele verliehene Licht der Ver„nunft, in welchem Gott zu uns redet — quod aliquid „per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus in„terius indito, **quo in nobis loquitur Deus** —.“ [20]) Das ist eine bewundernswerthe Lehre, wodurch der heilige Thomas jenen gegenüber gerechtfertigt wird, die sich ausschließlich an die Ideen des Malebranche hingeben und absolut im heiligen Thomas einen Gegensatz gegen den heiligen Augustin finden wollen. Wir müssen uns diesen Gedanken durch andere Texte des heiligen Thomas zu einem tieferen Verständniß bringen, um herauszustellen, ob der heilige Lehrer es gewußt habe, daß jedes Schauen der Wahrheit ein zuverlässiges Schauen Gottes ist und daß folglich die Gewißheit darin ihren Grund hat, weil Gott in einem gewissen Sinne gegenwärtig ist und sich zeigt.

---

17) Ueber die Erkenntniß Gottes, Bd. II, S. 55.

18) Sicut homo per naturale lumen intellectus assentit principiis .... hoc modo etiam per lumen fidei divinitus infusum homini homo assentit his, quae sunt fidei. 2ª, 2ªᵉ, qu. II, art. 3.

19) Fides est in gratuitis, sicut intellectus principiorum in naturalibus.

20) *Verit.*, qu. II, art. 1.

Man weiß, wie alle Väter, die griechischen und lateinischen, der heilige Justin, Origenes, der heilige Clemens, der heilige Basilius, der heilige Chrysostomus, der heilige Gregor von Nazianz und der heilige Augustin es unter allen Formen wiederholen, daß alles Schauen der Wahrheit ein zuverlässiges Schauen Gottes ist, und daß folglich alle rationelle Gewißheit von Gott herstammt. Ihre ganze Philosophie reducirt sich auf einen Commentar zu dem großen Worte des heiligen Joannes: „Er war „das Licht, das jeden Menschen erleüchtet, der in diese Welt „kömmt." [21]) Sie commentiren aber diesen Fundamentaltext in der Weise, daß sie dabei nicht auf das übrigens auch im Evangelium wiederholte Wort des alten Bundes vergessen: „Du wirst mich nicht von Angesicht zu Angesicht sehen." [22]) Der heilige Gregor von Nazianz zum Beispiel sagt: „Wenn ich „meinen Blick erhebe, so bringe ich es mit Mühe dahin, daß ich „Gott indirect erkenne. . . . Indirect Gott sehen heißt ihn in „allem dem sehen, was ihn erkennen läßt, wie unsere schwachen „Augen das Bild der Sonne im Wasser sehen — *ἐπει δε προς- „εβλεψα, μολις εἰδον θεου τα ὀπισθια . . . . ταυτα γαρ θεου „τα ὀπισθια ὁσα μετ' ἐκεινον ἐκεινου γνωρισματα, ὡσπερ „αἱ καθ' ὑδατων εἰκονες ταις σαθραις ὀψεσι παραδεικνυσαι „τον ἡλιον* —." [24]) „Der Mensch, der ein fleischliches Wesen ist," sagt der heilige Basilius, „kann das geistige Licht der Wahrheit „nicht direct betrachten, und Gott gewöhnt ihn daran, die „Sonne im Wasser zu schauen — *ὁ μεν γαρ σαρκινος ἀνθρω- „πος ἀδυνατει προς το πνευματικον φως της ἀληθειας ἀναβλε- „ψαι . . . . Εν ὑδατι βλεπειν τον ἡλιον προεθιζων* —." [25])

---

21) *Joan.*, I, 9. — Wir wollen übrigens nicht sagen, daß sich dieser Text des Evangeliums nur vom natürlichen Lichte verstehen lasse; viele Väter und Lehrer haben ihn auch vom übernatürlichen Lichte verstanden.

22) *Exod.*, XXXIII, 23.

23) *Joan.*, I, 18.

24) Greg. Naz., *Orat.* 28.

25) St. Basil., *de Spirit. sanct.*, XIV, 33. XXII, 53.

„Alle wissenschaftlichen Wahrheiten, die absolut gewiß sind," sagt der heilige Augustin, „sind in der Weise erkennbar, wie die „Gegenstände sichtbar sind, die von der Sonne beleüchtet werden. „Gott selbst aber ist dabei das Licht — disciplinarum quaeque „certissima talia sunt, qualia illa, quae sole illustrantur, ut „videri possint. Deus autem est ipse, qui illustrat —." 26) „Im Vaterlande wird man Gott ohne Vermittlung sehen," sagt der heilige Bonaventura. „In unserem gegenwärtigen Zu„stande würde unser Blick wegen seiner Schwäche auf das Licht, „das im eminenten Sinne des Wortes Licht ist, nicht fest hin„schauen können; daher müssen wir eine Vermittlung haben, „nämlich den Spiegel der Geschöpfe — in patria sine medio „videbitur Deus .... Cum visus noster in praesenti non „possit propter debilitatem in excellentem lucem figi, necesse „est habere medium, scilicet speculum creaturae —." 27) „Die Idee von Gott," sagt Cartesius, „ist Gott selbst, wie er „in unserer Vernunft zugegen ist. 28) — Diese Idee ist nichts „anderes, als das, was wir durch die Vernunft auffassen, so„wohl beim Begreifen, als beim Urtheilen und Schließen." 29) — „In dem, der mir unbegreiflich ist," sagt Bossuet, „und gerade „in ihm sehe ich die ewigen Wahrheiten. Sie schauen heißt zu „dem mich hinwenden, der unwandelbar alle Wahrheit ist, und sein „Licht in mich aufnehmen." 30) — „Gott ist für unseren Geist „das, was das Licht für unser Auge ist," sagt Leibnitz; „er ist „jene göttliche Wahrheit, die in uns aufleüchtet — haec est illa „divina in nobis **relucens** veritas." 31) — Die heilige Schrift endlich hat auf eine bewunderungswürdige Weise das Princip dieser Wahrheit ausgesprochen: „Du wirst mich von hinten sehen, „aber mein Angesicht wirst du nicht sehen können — videbis

---

26) Soliloq., I, 12.
27) Compend. theol. verit. *de nat. Dei*, I, X.
28) *Ad prim. objection.*
29) *Ad secund. objection.* nro. II.
30) T. X, p. 82.
31) Bei Erdmann, p. 446.

„posteriora mea, faciem autem meam videre non poteris.“ [32]) — Die Mystiker des Mittelalters und aller Jahrhunderte leben insgesammt von dieser Wahrheit. Das siebenzehnte Jahrhundert ist voll von ihr. Malebranche leistet der Philosophie einen großen Dienst, indem er sie in das hellste Licht stellt.

Nur findet sich in der Deduction des Malebranche ein Punkt, wo er über die rechte Linie hinausgeht und, ohne Zweifel gegen seinen Willen, das natürliche Schauen der Wahrheit mit dem intuitiven Schauen Gottes, mit dem directen und unmittelbaren Anblick der göttlichen Substanz verwechselt oder wenigstens in evident ungenauen Ausdrücken zu verwechseln scheint.

Nun gibt es noch heützutage eine ziemlich große Anzahl christlicher Philosophen, die in diesem Punkte Malebranche im Ganzen annehmen, jedoch, wie es sein muß, die Identität des natürlichen Schauens mit dem intuitiven Schauen Gottes negiren. Von der anderen Seite verfallen aber einige Thomisten, die den heiligen Thomas nicht ganz anzunehmen scheinen, in das entgegengesetzte Extrem und behaupten, daß nach dem heiligen Thomas und in Wirklichkeit durchweg nicht alles Schauen der Wahrheit ein zuverlässiges Schauen Gottes sei. Damit ist offenbar in die großartige Tradition der katholischen Schulen eine Spaltung hineingebracht. Die exclusiven Anhänger des Malebranche triumphiren sogar über diese Spaltung und sagen, der heilige Thomas sei in diesem Punkte von Aristoteles auf Irrwege geführt worden.

Wir können das durchaus nicht zugeben. Wir glauben vielmehr, daß der heilige Thomas über diesen Punkt mehr, als sonst Jemand, bis aufs Genaueste die Wahrheit sagt. Absolut ist in ihm der Irrthum des Malebranche ausgeschlossen, in Betreff dessen selbst Fenelon und Bossuet Ausdrücke haben, die ich nahezu ungenau nennen möchte — eine Erscheinung, die sich beim heiligen Thomas nicht findet. Und andererseits behauptet der heilige Thomas auf die bestimmteste Weise alles das, was sich in

32) *Exod.*, XXXIII, 23.

Malebranche Wahres findet, d. h. alles das, worin Malebranche mit dem heiligen Augustin übereinstimmt. Um zu negiren, daß das Schauen der Wahrheit ein zuverlässiges Schauen des Lichtes Gottes sei, wird ein Mann, wie der heilige Thomas, „unser „ökumenischer Lehrer", wie ihn Massillon nennt, nicht die folgenden drei Fundamentalsätze der heiligen Schrift aus seiner Philosophie verweisen: „Er war das Licht, das jeden Menschen „erleüchtet, der in diese Welt kömmt — erat lux vera, quae „illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum —." [33]) „Die unsichtbaren Vollkommenheiten Gottes werden durch die „Vermittlung dessen, was gemacht ist, geschaut — per ea, quae „facta sunt, conspiciuntur —." [34]) „In der Schönheit des Ge„schöpfes kann der Schöpfer geschaut werden — a magnitudine „speciei poterit creator horum videri —." [35]) Andererseits wird der heilige Thomas in seiner Philosophie auch den entgegengesetzten Ausspruch Christi nicht unbeachtet lassen: „Niemand „hat je Gott geschaut — Deum nemo vidit unquam —." [36]) Der heilige Thomas wird diese göttlichen Wahrheiten mit einander in Einklang zu bringen wissen, und, nach beiden Seiten hin vollkommen auf sicherem Boden, wird er den rechten Weg finden, auf dem eines Tags die christliche Philosophie ohne Anstoß vorwärts gehen wird.

Immer und überall wird der heilige Thomas behaupten, daß der Mensch in der Ordnung der Natur unmöglich die Substanz Gottes sehen könne — „ut divina substantia videatur, „quid sit" —; immer aber wird er auch behaupten, daß das Schauen der Wahrheit ein Schauen des Lichtes Gottes sei.

In der folgenden Stelle, die keine doppelsinnige Erklärung zuläßt, wenn man sie lies't, setzt der heilige Lehrer seinen Gedanken deütlich auseinander. Es handelt sich um einen Commentar zu dem heiligen Texte: „In Deinem Lichte, o Herr,

---

33) *Joan.*, I, 9.
34) *Rom.*, I, 20.
35) *Sapient.*, XIII, 5.
36) *Joan.*, I, 18.

„werden wir das Licht sehen — in lumine tuo videbimus „lumen —.“ 37)

„Die vernünftige Creatur hat zwei Vorzüge,“ sagt der heilige Thomas. 38) „Der erste davon ist dieser, daß die vernünftige Creatur im Lichte Gottes sieht, während die unvernünftigen Wesen nicht im Lichte Gottes sehen. Deshalb „sagt der Psalm: „In Deinem Lichte.“ Es ist hier nicht „das von Gott geschaffene Licht gemeint, von dem es heißt: „„Es werde Licht;“ sondern es ist Dein Licht, o Herr, gemeint, in dem Du selbst leüchtest — *in lumine tuo*, **quo „scilicet tu luces** —, und das ein Bild Deiner Substanz ist — *quod est similitudo substantiae tuae* —. An diesem „Lichte haben die unvernünftigen Wesen keinen Antheil; nur das „vernünftige Geschöpf participirt daran in der natürlichen Erkenntniß, die es von der Wahrheit hat. Denn was ist unsere

37) *Psalm.*, XXXV, 10.

38) Duo sunt privilegia rationalis creaturae. Unum, quod rationalis creatura videt in lumine Dei, quia alia animalia non vident in lumine Dei. Ideo dicit: »In lumine tuo.« Non intelligitur de lumine creato a Deo, quia sic intelligitur illud quod dicitur: »Fiat »lux;« sed »in lumine tuo«, *quo scilicet tu luces, quod est similitudo substantiae tuae.* Istud tamen non participant animalia bruta: sed rationalis creatura primo participat illud in cognitione naturali. Nihil enim est aliud ratio naturalis hominis, nisi refulgentia divinae claritatis in anima: propter quam claritatem est ad imaginem Dei. „Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.“

Aliud privilegium est, quia sola creatura rationalis videt hoc lumen. Unde dicit: »Videbimus lumen.« Hoc lumen est veritas creatura, id est Christus, secundum quod homo, vel est veritas increata, qua aliqua vera cognoscimus. Lumen enim spirituale veritatis est: quia sicut per lumen aliquid cognoscitur, in quantum lucidum, ita cognoscitur, in quantum est verum. Animalia bruta bene cognoscunt aliqua vera, puta hoc dulce, sed non veritatem hujus propositionis: hoc est verum, quia hoc consistit in adaequatione hujus intellectus ad rem, quod non possunt facere bruta. Ergo bruta non habent lumen creatum; similiter nec lumen increatum. — *Exposit. aurea in* David. Ps. XXXV.

„natürliche Vernunft anderes, als der Reflex des göttlichen Lichtes „in unserer Seele, durch das wir zum Bilde Gottes werden, „wie der Psalmist sagt: „Das Licht Deines Angesichtes, o Herr, „„hat in uns einen Widerstrahl.““ 39)

„Das zweite Vorrecht der vernünftigen Creatur besteht darin, „daß sie allein dieses Licht schauen kann. Dieses Licht ist „einmal die geschaffene Wahrheit oder Christus, inwiefern er „Mensch ist; dann auch die ungeschaffene Wahrheit, worin wir „alle Wahrheiten erkennen, zu denen wir je gelangen. Denn „die Wahrheit ist ein geistiges Licht. Durch das Licht erkennt „man ein Object, so weit es sichtbar ist; durch das Licht er„kennt man die Dinge, so weit sie wahr sind. Die Thiere „erkennen wohl gewisse Dinge, die wahr sind, z. B. die „Süßigkeit dieses oder jenes Gegenstandes für den Geschmack. „Nie aber erkennen sie, daß dieses Ding wahr ist; denn sie „können die Conformität der Idee mit der Sache nie erkennen. „Daher sind die unvernünftigen Wesen weder im Besitz des ge„schaffenen noch im Besitz des ungeschaffenen Lichtes.“

Dieser schöne Text, der vollkommen klar ist, stellt die ganze Lehre des heiligen Thomas über diesen Punkt ins Licht und zeigt deren Identität mit der Lehre aller Väter und aller Mystiker, mit dem heiligen Augustin, mit dem siebenzehnten Jahrhundert, aber immer ohne die Verirrung des Malebranche.

Das Schauen der Wahrheit in der natürlichen Erkenntniß ist ein Schauen nicht des geschaffenen Lichtes, sondern des Lichtes Gottes, d. h. des Lichtes, das von Gott selbst ausstrahlt. Und deshalb ist das Licht der Vernunft nichts anderes, als der Reflex des Lichtes Gottes in uns. Dieser Reflex macht uns zum Ebenbilde Gottes. Wenn demnach die Vernunft das Licht sieht, das in ihr ist, und wenn sie die Seele, das Bild Gottes sieht, so sieht sie nicht bloß eine Spur, wie etwa die Spur eines Siegelstockes im Wachs, sondern sie sieht auch ein Licht, und dieses Licht ist das Licht Gottes, aber so, wie es in uns re-

39) *Psalm.*, IV, 7.

flectirt wird. Desgleichen sehen wir nicht die Substanz Gottes selbst, sondern das Bild seiner Substanz — *similitudo substantiae* —, welches durch das von Gott ausstrahlende Licht in uns hervorgebracht ist.

Das ist genau die Lehre, die wir unseren Lesern in unserer Abhandlung über die Erkenntniß Gottes beizubringen suchten. So verstanden ist sie die Lehre aller großen Schulen.

Nach dieser Darstellung ist an einigen Stellen der theologischen Summa, wo der heilige Thomas vom Lichte der Vernunft redet, eine Zweideütigkeit nicht mehr möglich. Unseres Dafürhaltens sind diese Texte an sich selbst klar. Da es aber noch immer Thomisten gibt, die dem Locke nur zu nahe kommen und nach unserm Urtheile ihren Lehrer mißverstehen, so ist es gut, diese Texte mit den klaren Stellen, auf die wir uns stützen, in Vergleich zu bringen. Folgendes ist der Inbegriff der Lehre des heiligen Thomas über die natürliche Erkenntniß, wie er aus der theologischen Summa sich darstellt.

„Ueber der menschlichen Vernunft muß man eine andere „höhere Vernunft annehmen, so daß die letztere der ersteren das „Vermögen mittheilt, erkennend zu sein . . . und ihr dazu verhilft, „daß sie wirklich erkenne." [40])

„Wenn aber diese active Intelligenz, die über dem „Menschen steht, ponirt ist, so muß man überdies noch in der „Seele eine Kraft annehmen, die von dieser höheren Intelligenz „sich herleitet und beim Act des Erkennens thätig ist." [41]) Denn allenthalben findet sich außer der Thätigkeit der primären Ursache in dem secundär wirkenden Wesen noch eine dem letzteren eigene Kraft. Man muß also auch sagen, daß es in unserer Seele eine intellectuelle Kraft gibt, die von jener höheren In-

40) Supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquam superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat... et quo anima juvetur ad intelligendum. 1ª, qu. LXXIX, art. 4.

41) Nihilominus tamen oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo intellectu superiori participatam, per quam anima facit intelligibilia in actu. *Ibid.*

telligenz sich herschreibt. Damit sind also zwei Dinge gegeben: eine primäre Ursache aller intellectualen Thätigkeit und eine der secundären Ursache eigene Kraft. Diese letztere „vergleicht Ari-„stoteles mit dem getheilten Lichte, das aus der Sonne kömmt „und von der Luft aufgenommen wird. Und was jene höhere „Vernunft betrifft, die auf die Seelen einwirkt, so vergleicht sie „Platon mit der Sonne, dem Quell des Lichtes.“ [42])

Unser Glaube aber sagt uns, daß „Gott selbst diese höhere „Intelligenz ist. Er also verleiht unserer Seele das Licht der „Erkenntniß nach dem Worte des Psalmisten: „Das Licht Deines „„Antlitzes, o Herr, ist über uns ausgebreitet.“ [43]) Dieses wahre „Licht, von dem das Evangelium redet, erleüchtet uns als Uni-„versalursache und verleiht uns überdies die uns eigene Kraft, „damit wir erkennend thätig sein können.“ [44])

So gibt denn Gott durch das Licht, in dem er selbst leüchtet — *quo tu luces* —, unserer Seele die Intelligenz — *a quo anima virtutem intelligendi obtineat* —. Er gibt ihr vor allem eine gewisse eigene Kraft, eine gewisse Befähigung — *aliquam particularem virtutem* —, die etwas zur Seele Gehöriges ist — *aliquid animae* —. Jenes wahre Licht, das alle Menschen durch seine Einwirkung auf die Seele erleüchtet — *imprimentem in animas* —, hilft uns überdies zur actuellen Erkenntniß der Wahrheit — *quo juvetur ad intelligendum.* — Gott verleiht der Seele actuell das Licht — *lumen intellectuale* —, indem er in ihr das Licht seines Antlitzes ausbreitet — *signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* —. Das Licht, das der Mensch

42) Et ideo Aristoteles comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aëre; Plato autem intellectum separatum, imprimentem in animas nostras, comparavit soli. *Ibid.*

43) Secundum nostrae fidei documenta intellectus superior est ipse Deus .... Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat secundum illud: Signatum est super nos lumen vultus tui Domine. *Ibid.*

44) Dicendum ergo, quod illa lux vera illuminat sicut causa universalis, a qua anima humana participat quandam particularem virtutem. *Ibid.* ad 1.

empfängt, ist ein Reflex in der Seele — *refulgentia in anima* —. Die Quelle dieses Lichtes aber ist die göttliche Sonne. Und die natürliche Erkenntniß der Wahrheit — *cognitione naturali* —, die daraus hervorgeht, ist ein Schauen im Lichte Gottes — *creatura rationalis videt in lumine Dei* —.

Ein anderer Text, [45]) der hier folgt, faßt das Ganze zusammen: „Man kann sagen, daß wir alles in Gott sehen und „beurtheilen, in so fern nämlich, als wir nur durch die Theil„nahme am Lichte Gottes erkennen und urtheilen. Denn das „Licht der Vernunft ist nichts anderes, als eine gewisse Theil„nahme am göttlichen Lichte. Gerade so sehen und beurtheilen „wir auch die sinnlich wahrnehmbaren Dinge durch die Sonne, „d. h. im Lichte der Sonne. Deshalb sagt der heilige Augustin: „„Die evidenten Principien der Wissenschaften können nur ge„„sehen werden, wenn sie von ihrer Sonne, d. h. von Gott be„„leüchtet werden.“ Wie demnach dazu, daß wir die sinnlich „wahrnehmbaren Dinge sehen, nicht nothwendig ist, die Sub„stanz der Sonne zu erblicken, so ist es zum Schauen der gei„stigen Wahrheiten nicht nothwendig, die Wesenheit Gottes zu „sehen.“

Daraus folgt nun vor allem, daß, wie wir bereits sagten, der heilige Thomas von Aquin in der Theorie der natürlichen Erkenntniß mit dem heiligen Augustin, mit allen griechischen Vätern, mit allen Mystikern und mit dem siebenzehnten Jahrhunderte übereinstimmt. Er behauptet, daß man in Gott er-

---

45) Omnia dicimur in Deo videre et secundum ipsum de omnibus judicare, in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et judicamus. Nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis: sicut etiam omnia sensibilia dicimur videre et judicare in sole, id est per lumen solis. Unde dicit *August. in primo soliloquiorum* cap. 8. —: *Disciplinarum spectamina videri non possunt, nisi aliquo velut suo sole illustrentur,* videlicet Deo. Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter non est necesse, quod videatur substantia solis: ita ad videndum aliquid intelligibiliter non est necessarium, quod videatur essentia Dei. 1ª, qu. XII, art. 11, ad. 3.

kennt, in Gott sieht, in Gott urtheilt; aber er bestimmt diese erhabene Wahrheit in der Weise, daß der Excentricität des Malebranche vorgebeügt ist, indem er sagt, dieses Schauen Gottes, das unsere natürliche Erkenntniß ausmacht, sei ein indirectes Schauen im Lichte Gottes, wie wenn das Auge die von der Sonne beleüchteten Gegenstände sieht, ohne die Sonne selbst zu sehen. Wir glauben, daß diese so in Maß und Schranken gehaltene Theorie der Erkenntniß alles in sich begreift, was sich in den sämmtlichen Erkenntnißtheorien Wahres findet.

Ferner folgt aus dieser Doctrin — was wir eigentlich daraus deduciren wollen —, daß das objective Fundament der Gewißheit die Wahrhaftigkeit Gottes ist. Man sieht die Wahrheit in Gott. Man hat das natürliche Licht der Vernunft, das eine Theilnahme am Lichte Gottes ist, an jenem Lichte, in dem Gott zu uns redet — *quo in nobis loquitur Deus* —. Das Fundament der Gewißheit ist also Gott, der in jeder Wahrheit zu uns redet und der nicht trügen kann, weil er die Wahrheit selbst ist. So sagt Cartesius, der in diesem Punkte gewöhnlich mißverstanden wird. Der Inbegriff der ganzen Theorie über die Gewißheit ist daher in dem bereits citirten bewunderns-werthen Worte des heiligen Thomas ausgesprochen: „Das „Fundament der Gewißheit ist das Licht der Vernunft, das „Gott in uns hineinlegt und in welchem er zu uns redet.“ 46) Leibnitz drückt sich übrigens ebenso aus. „Die Wahrheit,“ sagt er, „die in uns redet, wenn wir Anschauungen von ewiger Ge„wißheit haben, ist die Stimme Gottes selbst — *veritas, quae „intus loquitur, cum aeternae certitudinis theoremata intelligimus, „ipsa Dei vox est* —.“ 47)

Mit dem heiligen Thomas muß man also die natürliche Gewißheit der Vernunft zur übernatürlichen Gewißheit des

---

46) Quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, **quo in nobis loquitur Deus.** *De Verit.*, qu. II, art. 1.

47) *Epist. ad Ludov.* de sect. p. 82.

Glaubens in Vergleich setzen. In diesen beiden, ihrem Wesen nach so sehr verschiedenen Ordnungen waltet ein und dasselbe Gesetz. Durch das natürliche Licht, in welchem Gott auf eine gewisse Weise zu uns redet, stimmt man den obersten Principien bei, wie man durch das übernatürliche Licht, in welchem Gott auf eine andere Weise zu uns redet, dem Inhalte des Glaubens beistimmt. Beide Ordnungen sind mit einander parallel. Und deshalb haben so viele Philosophen, von Aristoteles an bis auf Kant und die schottische Schule herab, die Zustimmung zur natürlichen Evidenz der Principien „Glaube" genannt. Wir haben diesen Punkt in unserer Abhandlung über die Erkenntniß Gottes entwickelt.

So trügt nun die Gewißheit nicht, weil der Geist in jeder Gewißheit Gott selbst sieht oder hört, den Gott, der die Wahrheit ist. Die Gewißheit ist ein Friede des Geistes, den Gott allein geben kann. Gerade darum ist, wie Cardinal Gerdil sagt, jener erste intellectuelle Act, der in einer einfachen Wahrnehmung, oder wenn man lieber will, in einer schlechthinigen Annahme des Gebotenen besteht, nach der Uebereinstimmung aller Schulen keinem Irrthum unterworfen. Und deshalb behauptet der heilige Thomas mit Aristoteles, daß die Vernunft nie gefälscht werden könne — *„intellectus non potest esse fal-„sus"* —.[48]) Der heilige Augustin spricht den nämlichen Satz aus: „Wer sich taüscht, setzt da, wo er sich taüscht, keinen ver-„nunftmäßigen Act mehr — *omnis qui fallitur, id, in quo fallitur, „non intelligit* —." Bossuet seinerseits sagt uns: „Es bleibt „gewiß, daß die von diesen Fehlern gereinigte und auf ihr Ob-„ject wahrhaft achtsame Vernunft sich nie taüschen wird." [49])

Bezüglich der Gewißheit, die aus den Sinnen stammt, sagt der heilige Thomas: „Die Sinne taüschen sich nie, wenn sie „auf ihr eigenthümliches Object gerichtet sind — *sensus circa „proprium objectum non decipitur* —." Und anderswo, indem

48) 1ª, qu. LXXXV.

49) *Connaiss. de Dieu,* chap. I.

er vom Anblick der einfachen Wahrheiten redet, fügt er hinzu: „Auf diesem Wege geht kein Irrthum ein.“ [50])

Die praktische Folgerung aus dieser Doctrin ist die, daß der Geist, der die Wahrheit liebt und sucht, mit Ehrfurcht beginnen muß: mit Ehrfurcht gegen Gott, der unser Lehrer ist; mit Ehrfurcht gegen alle Unterweisungen, die uns umgeben; mit Ehrfurcht gegen jene sichtbare Natur, in der Gott zu uns redet; mit Ehrfurcht gegen die unergründliche Seele, in der Gott noch klarer zu uns redet; mit Ehrfurcht gegen die bewundernswerthe Welt des Wortes, durch dessen Vermittlung wir lernen, daß Gott sich in einer vollen, unmittelbaren und übernatürlichen Offenbarung kund gemacht hat. Die Intelligenz muß lernen, unter dem Eindruck der Wahrheit passiv, gelehrig und aufmerksam zu verbleiben und ihn nicht durch Leidenschaften und Ueberstürzung zu trüben. Man muß sehen, aufmerken, hören, beobachten und der Natur, der Seele, dem Worte der Gottheit gehorchen in der festen Ueberzeügung, daß Gott uns zu jeder Zeit durch alle seine Geschöpfe und durch alle Eindrücke derselben, in so weit sie nicht verkehrt sind, zu unterrichten sucht. Man muß alles mit religiöser Stimmung behandeln, von allen Dingen sich zu Gott erheben, weil er aller Dinge Idee und Maß und das Licht ist, in dem wir alles sehen, was sichtbar ist.

---

50) ... Ut scilicet cessante discursu figatur ejus intuitus in contemplatione unius simplicis veritatis. *Et in hac operatione animae non est error:* sicut patet, quod circa intellectum primorum principiorum non erratur, quae simplici intuitu cognoscimus. 2ª, 2ªᵉ, qu. CLXXX, art. 6, ad 2.

Drittes Capitel.

Die Ursachen unserer Irrthümer. — Die isolirte Speculation.

I.

Wenn es mit dem Menschen in Bezug auf die Gewißheit also bestellt ist; wenn die Ausgangspunkte an und für sich genommen wahr sind; wenn die Auffassungen wahr sind, jene der Sinne und jene der Vernunft; wenn, wie alle nichtsophistischen Schulen übereinstimmen, die ersten Wahrnehmungen niemals trügen; wenn Gott selbst zu uns zu reden, uns zu unterichten sucht durch alle Eindrücke, die uns von den Dingen zukommen: wie geschieht es doch, daß allenthalben der Irrthum wuchert? Gott säet in uns die Wahrheit, und wir, wir ärnten Irrthum! Könnte der menschliche Geist nicht zu Gott sagen, was im Evangelium die Diener zum Hausvater sagen: „Herr, hast du denn „nicht guten Samen auf dein Feld gesäet? woher kömmt denn „das Unkraut?" Was soll man Jenen antworten, die in der Logik die nämliche Frage an uns stellen und zu uns sagen: Warum gibt es doch den Irrthum? Versuchen wir, darauf Bescheid zu geben.

Vor allem dürfen wir den Zustand des menschlichen Geschlechtes in Anbetracht des Irrthums nicht übertreiben. Es gibt auf dem Erdenrunde viel Irrthum, aber noch mehr Wahrheit, wie

es unstreitig auf dem Felde eines jeden Landmannes weit mehr guten Weizen gibt als Unkraut. Den ersten Platz nimmt die wahre Religion auf der Erde ein. Das Christenthum, diese ewige und unfehlbare Religion, ist gegeben, und sie beherrscht den einflußreichen Theil des menschlichen Geschlechtes. Was das Gebiet der Ideen anbelangt, so haben wir das unermeßliche Feld der Mathematik, die so zu sagen eine ganze Welt von untrüglichen Wahrheiten ist. Ferner können wir in Abrede stellen, daß die Kunst nach allen Richtungen hin der Wahrheit mächtig geworden ist? Die Kunst hat seit langer Zeit ihre Aufgabe gelös't. Sie erhebt den Menschen, wenn er sich ihr hingibt, über den Menschen hinaus zum göttlichen Ideal. Was die Wissenschaft der Körperwelt betrifft, so ist sie fürwahr nicht mittelmäßig anzuschlagen, in diesen modernen Jahrhunderten, wo der Mensch sich endlich im Besitz der wahren praktischen Methoden befindet, um die Natur zu erkennen und zu bändigen; und er bändigt sie in Wahrheit jeden Tag mit bewunderungswürdigem Glücke und stets wachsender Uebermacht. Wo ist also heützutage das vorzüglichste Feld des Irrthums? Offenbar in der Philosophie. Es läßt sich nicht in Abrede stellen: gegen den Fortschritt der Philosophie gibt es ganz specielle Hindernisse, und diese edle Anstrengung des Denkens ist bis zur Stunde dermaßen in ihrem Gange aufgehalten worden, daß es eine sehr große Anzahl von Gelehrten bedünken will, als habe die Philosophie noch nicht den ersten Schritt gethan.

Nichts hat mehr Scheingründe und Anhänger für sich, als diese Anschauungsweise. Gewöhnlich hört man also reden:

Die wärmsten Anhänger der Philosophie, sagt man, vermögen nicht in Abrede zu stellen, daß die Philosophie in Vergleich zur Religion, zur Kunst, zu den mathematischen und natürlichen Wissenschaften, d. h. in Vergleich zu allen übrigen Lehren oder Disciplinen zurückstehe.

Während die Religion ihr Ziel erreicht, viele Menschen zur Uebung des Guten führt, und allen denen, die gehorchen, den Frieden, die Gerechtigkeit, die Weisheit oder die Heiligkeit spendet; während die Kunst für immer ihre Aufgabe gelös't hat, und das poetische,

musikalische, plastische Schöne, so weit es der Menschheit auf Erden möglich, erstrebt ist; während die Mathematik dem menschlichen Geiste eine unerschöpfliche Aernte untrüglicher Wahrheiten bietet; während die Naturwissenschaft, von der Mathematik unterstützt, das wunderbare und erhabene Gebaüde der Astronomie geschaffen hat und eiligen Fußes zur Eroberung der sichtbaren Welt vorwärts schreitet; während dessen bleibt die Philosophie ohne Antwort, wenn man nach ihren sicheren Resultaten und ihren nutzreichen Werken fragt. Die Arbeit der Philosophie bestand bisher kaum und besteht noch immer in einem unfruchtbaren Handhaben hohler Formeln, in einer Masse leerer oder unfruchtbarer Fragen und in einer endlosen Reihe von Vorerinnerungen in Betreff des Ausgangspunktes und der Methode. Inzwischen geht die Philosophie nicht auf die Materie ein. Sie stellt, wie sie sagt, ihr Verfahren vor Augen, schlägt es aber nicht ein. Sie bespricht ihren Ausgangspunkt, geht aber nicht vorwärts. Von der Poesie zum Beispiel, die geraden Weges zum Ziele wandelt, ihr prunkvolles Schaugepränge auseinanderbreitet, das nicht erklärt, was sich von selbst versteht, und im Schatten läßt, was nicht gefallen kann, — von dieser ganz verschieden wandert die Philosophie ihrem Ziele nicht entgegen; sie setzt das Ziel in Frage, bleibt diesseits des Ausgangspunktes stehen, betrachtet als unbekannt, was gar wohl bekannt ist, geht vom Bekannten zum Unbekannten in einem der Erwartung zuwiderlaufenden Sinne und verwickelt sich in unlösbare Fragen und in Vorbemerkungen zu jenen, welche sie durchdringen könnte.

Seit dem Anfange der Welt sucht die größte Zahl der Philosophen den Schlüssel zur Wissenschaft; aber, wenn man es sagen darf, sie suchen den Schlüssel zu einem geöffneten Thore. Sie gleichen jenen Kindern, die bei ihren Spielen über die Wahl des Spieles streiten, dann über seine Regeln, und noch streiten, wann die Stunde schlägt, das Spiel zu endigen.

Wenn der Mensch von der Philosophie, so wie er sie gemacht hat, die Erkenntniß der Wahrheit erwartete, dann würde jeder Mensch sterben, ohne etwas zu wissen, und das menschliche

Geschlecht würde sein Ende sehen, bevor es zu denken angefangen hätte.

So drücken sich Jene aus, welche die Existenz einer wahren, von der christlichen Offenbarung verschiedenen Philosophie leügnen.

Leset die beredte Vorrede Jouffroy's zu den Werken des Dugald Stewart. Ihr findet dort einen hinreißenden Beweis für diese These, daß die Philosophie, weit entfernt, den ersten nutzbringenden Schritt gethan zu haben, nicht einmal ihr Object kenne. Wir haben längere Zeit selbst diese Ideen getheilt. Heützutage glauben wir mit dem heiligen Augustinus, daß es eine wahrhafte menschliche Philosophie gebe — una verissima philosophiae disciplina . . . Sapientiam humanam dico —. Jedoch begreifen wir noch gar leicht die der unserigen entgegengesetzte Meinung, wir erklären sie und nehmen mit Freüde das an, was sie an Wahrheit in sich schließt.

II.

Wahr ist, daß es in Eüropa seit dem achtzehnten Jahrhundert durch die Schuld dieses Jahrhunderts keine Philosophie mehr gibt, und daß seit dieser Zeit die Philosophie, welche im siebenzehnten Jahrhundert blühte, verloren gegangen ist. Ihre Tradition ist unterbrochen; die Monumente stehen noch; aber ohne die Tradition haben die Monumente keinen Sinn. „Es „ist möglich," sagte Aristoteles, „daß die Wissenschaften und „Künste mehrere Male entdeckt und mehrere Male verloren „werden." In einem Sinne ist dies wahr, wenigstens bei der Philosophie. Es gibt Jahrhunderte, welche sie verlieren, es gibt Jahrhunderte, welche sie wiederfinden. Seit Leibnitz sehe ich nur mehr eine philosophische Nacht, und gerade deswegen sehen die ernsten Geister, die in Mitte dieser Nacht erwachen, wie Jouffroy, Maine de Biran und Andere, rings um sich her nichts, als Finsternisse, und fragen voll Unruhe, ob der Tag möglich sei!

Welch sonderbarer Anblick, zum Beispiel, zu sehen, wie

Maine de Biran durch die energische und glückliche Kraftanstrengung eines ganzen Lebens, gleich als ob er die Erde mit seinen Fingern durchwühlte, alle hauptsächlichen Theile der Philosophie einen um den andern wieder auffindet, und als prächtige Entdeckungen dasjenige gewinnt, was durch mehrere Epochen der Vergangenheit hindurch üblich und gebraüchlich war!

Man begreift also, wie vortreffliche Geister, die noch nicht in die Wissenschaft der Vergangenheit eingedrungen sind, sagen konnten: „Es hat noch niemals eine Philosophie gegeben.“

Von der anderen Seite hat die Philosophie an und für sich, so wie sie ehemals existirte, so wie man sie bei den großen Philosophen ersten Ranges findet, bei weitem noch nicht ihre volle Entwicklung erreicht.

Vorerst ist sie noch nicht vollständig genug von ihrem Widerspiel, der Sophistik losgetrennt. Noch allzuviel vermischt mit den Philosophen halten die Sophisten diese bei jedem Schritte auf, ersticken ihnen jeden Augenblick die Stimme. Die Philosophen vergeüden, meistentheils zu ihrem Nachtheil, eine kostbare Zeit, ihnen zu entgegnen, und ungeachtet all ihrer Anstrengungen verwechselt die größte Zahl der Zuschauer die Einen mit den Anderen, und ist der Meinung, daß die Philosophen sich nicht verstehen und das Für und Wider über jede Frage lehren. Gleichwohl geht, Gott sei Dank, die wissenschaftliche und genaue Aussonderung dieser beiden entgegengesetzten Richtungen des Denkens heützutage in Folge der verwegenen Excesse der Sophisten unter unseren Augen vor sich. Die Zeiten kommen, wo die Philosophen zu den Sophisten, wie Abraham zu Loth werden sagen können: „Ihr geht zur Linken, wir zur „Rechten, trennen wir uns.“ Unserer Meinung nach ist es dringendes Bedürfniß, einmal wieder zur Einsicht zu kommen, daß es in der Philosophie Uebelgesinnte gebe, Uebelgesinnte, die man fliehen muß, mit welchen man allen Vertrag brechen muß, und welche man nicht mehr grüßen darf. Sie sind es, die das Unkraut auf dem Felde des menschlichen Geistes wachsen lassen. Diese verkehrten Geister müssen als Feinde behandelt werden, und man muß daran arbeiten, sie auszurotten, wie dies Cicero

that mit Epicur, den unterdrückt zu haben er sich zur Ehre rechnet. Es bedarf eines lebhaften, ja, wenn es möglich ist, eines triumphirenden Hasses gegen die fluchwürdige Secte der Sophisten. Die Fälscher des Denkens, die Vernichter des bewunderungswürdigen geistigen Samens, welchen Gott gibt, müssen von Zeit zu Zeit von der sich empörenden Philosophie mit Entschiedenheit abgeschnitten und von einer jener donnernden Excommunicationen getroffen werden, die auf Jahrhunderte hinein zu Boden schlagen.

Wie dem auch sei, man muß einmal sagen, daß die Philosophie noch nicht vollständig ihre Methode beschrieben habe. Sie macht davon Gebrauch, sie wendet alle ihre Theile an, aber sie hat dieselben noch nicht alle hinreichend analysirt. Sie hat noch nicht ihr ganzes Geheimniß geoffenbart, und vielleicht ist sie sich desselben noch nicht einmal in seinem ganzen Umfange bewußt. Endlich muß man zugestehen, daß die Philosophie etwas Persönliches habe, wie der Glaube. Die Seele, die nicht den Glauben hat, glaubt nicht, daß der Glaube existire und hält seine Monumente und Symbole für nichts. Ebenso betrachtet der Geist, der in sich nicht das philosophische Leben hat, das Licht der Gegenwart, wie das der Vergangenheit, als nicht erschienen.

Jedenfalls ist es gewiß, daß die Philosophie noch von sehr großen Hindernissen umstrickt ist. Namentlich hemmen heützutage schwere Gebrechen ihren Fortschritt. Versuchen wir es, sie kennbar zu machen und auf diese Weise die Ursachen unserer Irrthümer zu untersuchen, damit man sie zu vermeiden wisse.

III.

Im Allgemeinen sind, wie wir in unserer Abhandlung über die Erkenntniß Gottes angedeütet haben, die intellectuellen Gebrechen analog den moralischen Gebrechen der Seele, welche nicht mit allen ihren Fähigkeiten die Weisheit sucht. Wie der größte Theil der Seelen mehr mit dem Verstande als mit dem

Willen sucht, ebenso und folgerichtig ist der erste und hauptsächlichste Fehler der Philosophie der, daß sie aufhört, praktisch zu sein, um ausschließlich speculativ zu werden.

Die wahre Philosophie ist speculativ und praktisch. Warum hat Sokrates die griechische Philosophie regenerirt? Warum ist Sokrates der Ausgangspunkt des einzigen fruchtbaren Impulses, welchen die alte Philosophie bekommen? Weil er die Sophisten und die abstracten Speculanten bekämpfte, indem er seine Schule auf das praktische Gebiet der Philosophie hinüberführte. Sokrates beabsichtigte, seine Schüler zur Realisirung des erhabenen Ideals eines Weisen zu führen, dessen ganzes Leben, sowohl als Mensch, denn als Bürger, den anderen Menschen das Muster der Menschlichkeit vorstelle. Er bemühte sich, den Aufschwung der Speculation durch die Macht eines unerschütterlich gesunden Sinnes im Zaume zu halten und jedes wissenschaftliche Streben dem Gehorsame gegen eine höhere Ordnung zu unterwerfen. Seine Speculation an und für sich hatte vor allem zum Object die Ideen der moralischen und religiösen Ordnung, die Pflichten, die Bestimmung, die moralische Vervollkommnung des Menschen, die Betrachtung der Providenz in der Ordnung und Harmonie der Natur, sei es außer dem Menschen, sei es in seinem Innern.[1]) Das Wesen seiner Lehre war eine Theorie der Tugend: „Der „Typus der Tugend," sagte er, „ist Gott, der Urheber alles dessen, „was gut und schön ist, dessen Vorsehung die Welt regiert. „Der Sitz der Tugend ist die vermöge ihrer Natur Gott ähn„liche und wie er unsterbliche Seele. Das Wesen der Tugend „ist die Weisheit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit, die den Pflichten „gegen uns, gegen die anderen Menschen und gegen Gott ent„sprechen. Die Mittel, die Tugend zu üben, sind von Seite des „Menschen die Kenntniß seiner selbst und die Mäßigung seiner Be„gierden, und von Seite Gottes: die göttliche Inspiration."[2])

---

1) Tennemann: Geschichte der Philosophie, §. 115.

2) Geschichte der Philosophie zum Gebrauche des Collegiums von Juilly. Wir ergreifen hier die Gelegenheit, dieses beachtenswerthe Handbuch zu empfehlen.

Alle anderen Wissenschaften und Doctrinen, die keinen Nutzen für das praktische Leben abwerfen, gelten ihm als eitel, zwecklos und Gott unangenehm.

Durch diese ganz praktische Richtung gelang es dem Sokrates, die durch die Sophisten zerrüttete Philosophie in Griechenland wieder zur Blüthe zu bringen. Die Sophisten unserer Zeit setzen gleich den Sophisten des Alterthums den ganzen praktischen Theil der Philosophie, d. h. ihren lebendigen Theil bei Seite, und halten sich an den isolirten speculativen Theil.

Wo ist heützutage die vollständige und lebendige Philosophie? Gibt es in Europa eine Schule der reinen Philosophie, die lehrt, daß man sie üben müsse, um sie zu erkennen? Gibt es nur einiger Maßen eine moralische Disciplin als Vorbereitungsstufe zur Philosophie? Sonder Zweifel nein! Der bloße Gedanke daran scheint fremd und erregt Lachen. Es ist also wahr, daß der praktische Theil der Philosophie unterdrückt ist.

Aber den praktischen Theil der Philosophie unterdrücken, heißt die Philosophie zerstören, wie sie die Sophisten zerstört haben.

Hier ein ganz handgreiflicher Beweis dafür. Man stellt heützutage die *Psychologie* als Basis und Ausgangspunkt der Philosophie auf. Man kann dies in einem Sinne zugeben und war dies der Gedanke Bossuet's. Wie will man aber zur Psychologie kommen, welche die Wissenschaft der Seele ist? Durch Beobachtung unserer Seele. Wird aber dies durch eine unmittelbare Beobachtung der Substanz der Seele geschehen? Sicherlich nein! Es wird dies durch die Beobachtung der moralischen und geistigen Handlungen geschehen, deren Schauplatz und Wesen die Seele ist.

Damit aber diese Thatsachen existiren und beobachtet werden können, bedarf es dazu keiner moralischen Bedingungen?

Ist eine kranke, sieche, abgemattete, durch Zerstreüung verstörte, durch Laster erschöpfte, durch Unruhe und Gewissensbisse verwirrte Seele, — ist sie fähig, zu beobachten oder beobachtet zu werden? Geben wir zu, daß dem so sei; wird sie bei diesem

Zustande in sich alle Erscheinungen des Lebens finden? Wird sie das seltene und erhabene Schauspiel der Freiheit in der Thätigkeit entdecken? Leügnet nicht der größte Theil der Sophisten die Freiheit, weil sie in ihrer Seele niemals eine Stunde der Freiheit gekannt haben? Um den Geist auf sich selbst zurückzuführen, um die Seele zu sehen, das Leben zu beobachten, muß man das Leben in sich haben und das Licht in seiner Seele tragen. Aber es gibt Leben und Licht nur in einer aufmerksamen, schweigsamen, gesammelten, des Kampfes und Sieges fähigen Seele. Wer weiß nicht, daß in Wahrheit die Ideen vom Herzen kommen, der Sphäre des moralischen Lebens, und daß sie mit dem Gefühle geboren werden, das sie hervorbringt? Wenn dieses innerliche Leben sich zurückzieht, verschwinden sie und verwischen sich aus dem Gedächtnisse, und wenn sie dort einige Spuren zurücklassen, dann sind es leblose Ueberreste, welche eines Tages die Reflexion mit Staunen ausgräbt als Ueberbleibsel erloschener Geschlechter Die Arbeit des abstracten Denkens ist dann nur mehr eine unfruchtbare Uebung des Geistes, der sich in dem Leeren oder in Worten, den Ueberbleibseln der Ideen, bewegt. Demnach zerstört der Mangel des moralischen Lebens in der Seele das Substrat der Beobachtung und das Beobachtungsvermögen selbst. „Die wahre Grundlage der „Philosophie,“ hat ein Philosoph gesagt, „ist die reine Liebe „der lebendigen praktischen Vernunft, oder der Gehorsam gegen „Gott und die Vernunft; ist die strenge, wachsame und eifrige „Erfüllung der moralischen Gesetze, und die Verachtung jedes „anderen Gutes.“ Ein Anderer hatte gesagt: „Die Liebe betet, „das Verlangen sucht; das ist es, was Erkenntniß schafft.“

Der erste Schritt bei der Restauration der Philosophie ist also, ihre praktische Basis wieder herzustellen, den moralischen Sinn wieder zu finden, sich selbst die Disciplin der Pflicht, als die Quelle der Erkenntniß, anzusinnen und zu üben. Diese edle Bemühung wird der hinsiechenden Philosophie wieder Leben geben, und da jeder Schritt im moralischen Leben ein Licht weckender ist, so wird man das Wort Christi begreifen: „Wer die Wahrheit **thut**, gelangt zum Lichte.“ Die Re-

ligion und die Philosophie erwacheten dann zugleich in den Herzen.

IV.

Gehen wir aber auf diesen Punkt noch näher ein. Wofern das erste und directe Object der Philosophie die Selbstkenntniß ist, wie Sokrates behauptete; wenn, wie Bossuet lehrt, die Weisheit darin besteht, uns selbst zu erkennen, um uns zur Erkenntniß Gottes zu erschwingen: wie will man, daß der Mensch zur Kenntniß Gottes gelange, wenn er nicht in seinem eigenen Inneren den Menschen findet, um ihn zu beobachten? Nun aber, wie kann man sich selbst beobachten, ohne Uebung des Guten, mit anderen Worten, ohne Weisheit? Die Weisheit macht, daß der Mensch beobachtet werden kann, die Reflexion beobachtet ihn. Was würde die Reflexion allein ausrichten? Die Speculation läßt uns sehen, was der Mensch ist, aber die Uebung des Guten allein macht uns zu dem, was man sehen soll.

Jeder Mensch vermag den Menschen nur in seinem eigenen Bewußtsein zu erkennen. Nicht in einem Anderen kann unser Geist beobachten; das vermag er nur in uns selbst. Wer in sich nicht alle Elemente des Lebens hat, wird dieselben niemals in einem anderen Menschen entdecken und wird sie aus der Geschichte der Menschheit nicht herauszulesen verstehen. Jeder färbt mit seiner eigenen Farbe alles das, was er sieht, gleich jenen Wolken, den Trägern eines gebrochenen Lichtes, die einen ganzen Horizont mit einer einzigen Farbe umziehen, indem sie der Landschaft jeden Strahl nehmen, den sie nicht in sich haben. Die Geister ohne Frömmigkeit schaffen in der Welt die Religion ab, weil sie der Natur ihres Blickes entgegengesetzt und ihrem eigenen Lichte fremd ist. Andere schaffen die Poesie ab; Andere die Wissenschaft; Andere die Liebe oder jeden anderen Strahl des Lebens.

Wer also nicht in Folge eines heiligen und gesetzmäßigen Verkehrs mit der Welt und Gott das vollständige philosophische Object in sich trägt, der kann kein wahrer Philosoph sein. „Man

„erkennt nur so viel von der Wahrheit, als man davon in sich „trägt," sagt ein Alter — Tantum de veritate potest quisque videre, quantum ipse est —. Auch lies't man in der Nachfolge Christi: „Wie Jeder in seinem Inneren beschaffen ist, so urtheilt „er von den äußerlichen Dingen — Qualis quisque intus „est, talis exterius judicat, Imitat. Ch. lib. II, cap. 4. —." Und wenn der heilige Joannes von Gott redet, sagt er: „Wir „werden ihn vollständig kennen, wenn wir durch die vollendete „Heiligkeit ihm ähnlich sein werden — Videbimus eum, sicuti „est, quia similes ei erimus —." Platon sagte schon: „Keiner er„kennt das Schöne, außer wer selbst schön ist." Und Bossuet versichert: „In dem Augenblicke, in welchem ich die Wahrheit „höre, bin ich von Gott erleüchtet und ihm ähnlich." „Und wenn „der Mensch," sagt er, „die Fähigkeit hat, alles zu erkennen, so „kömmt dies daher, weil er das Vermögen hat, mit allem con„form zu sein." [3]) Diese Conformität mit Gott und der Wahrheit ist aber nichts anderes als die Weisheit und die Uebung des Guten. Die Uebung des Guten ist demnach in der That das Wesen und der Grund, woraus durch die Arbeit der Speculation die Erkenntniß des Wahren hervorgeht.

Wer einzig und allein durch die Arbeit seines Kopfes und die Abundanz seiner Gelehrsamkeit, ohne praktische Weisheit, nach der Philosophie und Wahrheit strebt, der wird nicht dazu gelangen. Dieser Mensch hat in sich nichts von dem philosophischen Adel und der philosophischen Würde. Er ist jener Sklave, von dem Platon spricht, der, durch die Arbeit seiner Eisenwerke bereichert und noch ganz vom Staube seiner Erzgrube bedeckt, um die Hand einer Königstochter werben will.

Wer den Menschen auskundschaften und beschreiben will, ohne in seiner Seele wahrhaft das menschliche Leben zu tragen, ist ferner jenem Thiere in der Fabel vergleichbar, das in der Abwesenheit des Menschen, seines Herrn, den anderen Thieren ein großes Schauspiel, dessen Federwerk es gut zu kennen glaubt,

---

3) Von der Erkenntniß Gottes und seiner selbst. cap. IV.

geben will; aber es vergaß nur einen Punkt: die Scene zu beleüchten.

Die hohle und leere Philosophie, ohne persönliche Erfahrung dessen, der sie behandelt, ohne wirkliches und lebendiges Object in Hinsicht auf das Bewußtsein, ohne Weisheit, ohne Frömmigkeit, ohne glühende Liebe zu Gott, zum Lichte und zur Menschheit: diese traurige und bejammernswerthe Zerreißung der Fähigkeiten des abstracten Menschen — ist die unfruchtbarste Arbeit, die jemals der menschliche Geist unternommen. Kein einziger Lichtstrahl ist je daraus für den Menschen hervorgegangen.

Also noch einmal, die Philosophie besteht aus Praxis und Speculation. Die Philosophie will mit der Erkenntniß der Wahrheit die Liebe und Uebung des Guten. Dies unterscheidet vor allen anderen Merkmalen die wahre Philosophie von der falschen. Jede Philosophie, welche nur speculativ ist und nicht zu gleicher Zeit im Verstande und im Herzen Wurzeln schlägt, ist nur ein sophistisches Unterfangen. „Das Licht allein ist im „Menschen eitel," hat man gesagt. „Das trockene Licht," sagt Bacon, „reicht nicht aus." Wärme und Licht vereinigt bilden das ganze Leben. Deshalb kann die Philosophie nicht ein Licht ohne Wärme sein. Ihre Fackel muß brennen und leüchten; wo nicht, dann ist sie nur die Kunst der Sophisten, jene eitle und falsche Arbeit, von der Pascal sagt: „Die ganze Philosophie ist „nicht eine Stunde Zeit werth;" von der Bossuet sagt: „Das „rein Philosophische gebe ich sehr wohlfeil," und die er anderswo mit jenen bewunderungswürdigen Worten brandmarkt: „Fluch „der unfruchtbaren Erkenntniß, die es nie zum Lieben bringt und „an sich selbst zur Verrätherin wird!"

Demnach ist es überflüssig bewiesen, daß der erste und hauptsächlichste Fehler der Philosophie der ist, daß sie aufgehört hat, praktisch zu sein, um ausschließlich speculativ zu bleiben, und daß durch den Mangel des praktischen Lebens ihre Speculation selbst gehemmt wird.

Die rein menschliche Philosophie geht in der Regel durch diesen Fehler verloren. Sie stellt dadurch die Menschheit vor,

die, in ihrem gegenwärtigen Zustande, weniger krank ist in ihrer Erkenntniß, als in ihrem Willen, weniger geschwächt in ihrer Vernunft, denn in ihrer Freiheit. Die Vernunft wacht manchmal auf, wenn der Wille schläft: aber dieser Schlaf des Willens hat bald auch den der Vernunft zur Folge, wie wenn ein ermatteter Mensch ein Buch nimmt, und lesen zu wollen scheint; aber seine allzuschwache Anstrengung vermag nicht einmal seine beiden Augen offen zu halten; das eine schließt sich, während das andere noch offen blickt; aber es ist klar, daß auch dieses sich bald schließen und das Buch ihm aus der Hand fallen werde. So ist es bei den meisten Menschen mit der Bemühung der Seele um die Weisheit bestellt.

Viertes Capitel.

Die Ursachen unserer Irrthümer. — Das absolute und stetige Beweis-Verfahren.

Unstreitig ist unter allen Ursachen des Irrthums jene die hauptsächlichste, die wir so eben gekennzeichnet haben: nämlich der Schlaf der Seele, welche die Wahrheit sucht oder sie zu suchen vorgibt, ohne sich auf die Uebung des Guten zu stützen. Wenn es wahr ist, wie dies der Lehrer der Menschen gesagt hat, daß der Mensch zum Lichte komme, indem er die Wahrheit übe, und daß derjenige, welcher das Böse thue, das Licht hasse; dann ist es gewiß, daß der Mangel des moralischen Lichtes der Grundquell des Irrthums ist.

Wenn im Evangelium die Schnitter zum Hausvater sagen: „Herr, hast du denn nicht guten Samen auf dein Feld gesäet? „Woher kömmt denn das Unkraut?" so antwortet der Hausvater: „Der Feind hat das Unkraut gesäet, während die Leüte „schliefen." Ja, während der Mensch schläft; während die Seele schlummert; während, wie sich Bossuet ausdrückt, fast die ganze menschliche Natur eingeschlafen ist, verderbt das moralische Böse den reinen, von Gott in uns ausgestreüten Samen, und da, wo Gott die Wahrheit säete, sieht man den Irrthum und alle seine Früchte wuchern.

Dies ist ohne Zweifel die erste Quelle des Irrthums. Aber man muß gleichwohl die anderen von dieser Quelle abgeleiteten

Ursachen, und die verschiedenen Formen der geistigen Irrthümer, welche der Philosophie hinderlich sind, unterscheiden.

Einer der augenscheinlichsten Hemmschuhe der Philosophie — ich rede hier von der losgetrennten oder abstracten Philosophie — ist das Haschen nach eitlen Fragen und nach unlösbaren Fragen; ein Mißbrauch, der von einer krankhaften Sucht herrührt, der Sucht nach dem absoluten Beweis, und nach dem stetigen[1]) deductiven Beweis.

Die Sucht nach dem absoluten Beweis, die alles ohne Ausnahme zu beweisen unternimmt, ist sicherlich absurd, weil wir in der Reihe der Beweise nothwendiger Maßen immer von einem ersten unbeweisbaren Punkte ausgehen müssen. Diese Sucht kömmt übrigens von einem tiefen Laster des Geistes und von einer Art gründlichster Unsittlichkeit: von einem gewissen instinktmäßigen Egoismus her, in welchem der Geist sich als Centrum, Urheber, Ausgangspunkt, als erste Ursache der Wahrheit wähnt. Der geschaffene Geist ist aber nicht Quelle, sondern nur Kanal der Wahrheit. Er ist nicht das Licht, er ist dessen Zeüge und Betrachter. Erst empfängt er die Eindrücke, dann wendet er sie an, aber er kann sich nicht über sie erheben, um sie zu beurtheilen, um sie zu beweisen, weil sie im Gegentheile der unumgänglich nothwendige Stützpunkt seines Beweises und seiner Bewegung sind.

Die Sucht nach dem stetigen deductiven Beweis besteht darin, daß man das eine der beiden Vernunftverfahren, den Syllogismus oder das Princip der Identität, auf alles anzuwenden versucht. Man will von jedem Punkte aus zu jedwedem anderen einen stetigen Uebergang des Nämlichen zum Nämlichen herstellen, ein

---

1) Der Ausdruck „stetig" mag auf den ersten Blick befremdlich scheinen; und doch finden wir für das, was P. Gratry sagen will, keinen passenderen und zugleich classischeren. Um die Beiziehung dieses Ausdrucks aus dem mathematischen Gebiete zu rechtfertigen, dürfen wir den Leser nur erinnern, daß das Identitätsverfahren gerade in der „stetigen Proportion" am schärfsten dargestellt ist.

Anmerk. d. Herausg.

Beweis, daß man die Existenz des anderen Vernunftverfahrens nicht kennt und daß man die Möglichkeit voraussetzt, alles in der absoluten Identität zu sehen.

Warum haben sich so viele Denker aus dem Beweise, daß etwas existire; dann vorausgesetzt, daß etwas existire, aus dem Beweise, daß wir darüber gewiß sein können; ferner, vorausgesetzt, daß etwas existire und wir darüber gewiß sein können, aus dem Beweise, daß es wissenschaftliche Mittel gebe, zu dieser Gewißheit zu gelangen, eine große und fundamentale Schwierigkeit gemacht? — Ist dies doch, wie man sagt, die Folter der Philosophie vom Anfang der Welt her.

Woher diese knabenhaften Fragen? Weil man einen absoluten Beweis anstrebt. Man betrachtet als ungekannt, was sehr gut bekannt ist, als zweifelhaft, was gewiß ist; als Gegenstand des Beweises, was an sich evident ist. Man vergißt, daß die Geometrie weiser verfährt; denn sie geht von dem Gegebenen, den Principien und Axiomen aus, und versucht diese nicht zu beweisen, sondern weiß darauf ihr ganzes wunderbares Gebaüde herzustellen.

Um einmal mit diesen schwierigen Fragen zu Ende zu kommen, würde die Philosophie gut thun, wenn sie auf ein Postulat, wie das des Euklides, recurrirte und das Menschengeschlecht bäte, ihr ohne vorlaüfigen Beweis zugeben zu wollen, daß etwas existire, daß wir darüber gewiß seien, und daß das gesetzmäßige und streng wissenschaftliche Mittel, zu dieser Gewißheit zu gelangen, einfach darin bestehe, die Augen zu öffnen.

Soviel von den hohlen Fragen, welche die Sucht nach dem absoluten Beweis aufwirft.

Was soll man von den unlösbaren Fragen sagen, welche die Sucht nach dem stetigen deductiven Beweis verfolgt?

Die Sucht nach dem stetigen deductiven Beweise schließt die Voraussetzung in sich, daß, wenn zwei Wahrheiten gegeben sind, man immer die syllogistische Verbindung dieser beiden Wahrheiten finden, d. h. auf dem Wege der Identität von der einen zur anderen übergehen könne, wie man in der Algebra

eine Gleichung aus einer anderen deducirt, indem man auf dem Wege der Identität und Transformation verfährt.

Diese Sucht, welche durch und durch falsch ist und deren Falschheit streng bewiesen werden kann, herrscht noch in der Philosophie und fördert in ihr heützutage wie im Alterthum die monströsesten Irrthümer und maßlosesten Absurditäten zu Tage.

Man erinnert sich, daß ein alter Philosoph die Bewegung leügnete. Aber man weiß nicht, daß dieser Irrthum noch besteht; daß er, nur in anderen Worten verschleiert, heützutage wie immer besteht; daß er nicht schlechter ist, als der entgegengesetzte Irrthum, der dadurch, daß er bewegliche Dinge annimmt, die unbewegliche Ewigkeit leügnet; und daß diese Irrthümer aus der Sucht entstehen, von der die Philosophie befangen ist, nämlich unlösbare Fragen zu lösen, und alles dem fortgesetzten deductiven Beweise zu unterwerfen.

Ausgehend von der nothwendigen Idee der Einheit leügnete ehemals Zenon die Mehrheit, den Wechsel, die Bewegung. Es existirt nur, sagte er, eine unendliche Einheit, eine höchste, ewige, unbewegliche Intelligenz, die alles ist. Es existirt nichts Endliches, Veränderliches, Bewegliches. Warum? Weil man von der Idee der Einheit, die gewiß ist, auf dem Wege der Identität die Idee der Mehrheit, der Veränderung, der Bewegung nicht deduciren kann.

Leukippus und Demokritus dagegen leügneten ihrerseits die Einheit, indem sie von den offenbaren Erscheinungen der Mehrheit und der Beweglichkeit ausgehen, welche uns das Schauspiel der Welt darbietet. Es existirt, sagten sie, nur eine unendliche Vielheit kleiner Körper, Principien und Elemente aller Wesen. Es gibt keine höchste, universelle Einheit. Warum? Weil man aus der Vielheit, die gewiß ist, die Einheit nicht zu deduciren vermag.

Was thun nun die Philosophen unserer Tage, welche die Schöpfung leügnen und erklären, daß es nur e i n e Substanz gebe? Sie setzen den Zenon fort. Sie leügnen die Bewegung.

Was thun alle Materialisten aller Zeiten? Sie setzen den Leukippus und Demokritus fort. Sie leügnen die ewige Einheit.

Wie immer gehen auch heützutage die Einen von der Einheit aus und leügnen die Mehrheit, indem sie ihren Gegnern das Recht absprechen, aus der Einheit die Mehrheit zu deduciren. Die Anderen gehen von der Vielheit aus und leügnen die Einheit, indem sie ihrerseits den Ersteren das Recht absprechen, aus der Vielheit die Einheit zu deduciren. Die Einen also nehmen Gott an, und können daraus die Welt nicht deduciren: sie leügnen die Schöpfung. Die Anderen nehmen die Welt an, und können Gott nicht daraus deduciren, was auf dem Wege des fortgesetzten deductiven Schließens in Wahrheit unmöglich ist; sie leügnen Gott. Aus dem Endlichen, sagen diese, werdet ihr niemals das Unendliche deduciren. Aus dem Unendlichen, antworten ihnen die Anderen, werdet ihr niemals das Endliche deduciren.

Es gibt freilich auch Solche, die alles vereinbaren wollen und sagen: Diese beiden extremen Irrthümer sind ein jeder die Hälfte des Wahren: um die ganze Wahrheit zu haben, nehmt diese beiden Hälften, die Einheit und die Vielheit, das Unendliche und das Endliche, Gott und die Welt, die Ewigkeit und die Zeit, die Unveränderlichkeit und die Bewegung. Weit entfernt, unvereinbar zu sein, wie man bisher geglaubt hat, sind diese Dinge im Gegentheil gleichen Wesens und identisch. Es gibt nur e i n e Substanz, aber sie ist zu gleicher Zeit endlich und unendlich, Gott und Welt, Geist und Materie, ewig und vergänglich, unbeweglich und veränderlich, nothwendig und zufällig, absolut und relativ.

Aber auch das heißt noch, ich wage es zu sagen, die Bewegung leügnen. Denn wenn die Bewegung das Nämliche ist, wie die Unbeweglichkeit, dann gibt es keine Bewegung mehr. Ist dem nicht so?

Also der Pantheismus ist im Grund nicht besser, als die alte griechische Philosophie vor Sokrates mit ihrer Negation der Bewegung.

Woher kommen all diese Irrthümer oder vielmehr dieser Geist des Irrthums? Von einem Fundamentalirrthum, den eine mehr vorgeschrittene Wissenschaft aus der Wissenschaft verbannen wird; daher nämlich, daß man allenthalben den fort-

gesetzten deductiven Beweis anwenden will; weil man keine unlösbaren Fragen zugeben will, weil man immer, wenn zwei Wahrheiten zugegeben sind, die syllogistische Verbindung dieser beiden Wahrheiten auffinden und beweisen will.

Viele Denker halten dieses Problem noch in allen Fällen für möglich, und leügnen immer einen der beiden Termini, zwischen welchen sie keinen syllogistischen Uebergang finden. Oder aber wenn sie beide zugeben wollen, behaupten sie, daß sie nur eines ausmachen, was darauf hinauslaüft, daß man das eine oder das andere negirt.

Wenn sonach die Idee Gottes, des unendlichen Schöpfers, und die Idee der geschaffenen und endlichen Welt gegeben ist; so leügnen die Einen, indem das stetige Schlußverhältniß dieser beiden Termini noch niemals erfunden worden ist und nicht erfunden werden kann, Gott und fallen in den Atheismus; die Anderen leügnen die Welt und gelangen zum Pantheismus. Was Jene betrifft, welche die Behauptung aufstellen, Gott und die Welt seien eine und dieselbe Sache, so handeln sie nicht besser und nicht schlechter, überhaupt nicht anders, als die Ersten oder die Zweiten.

Ein Heilmittel gegen dieses Uebel ist, daß die Logik einmal die Schranken des fortgesetzten deductiven Vernunftschlusses erkenne, wie sie die Mathematik kennt. In der Mathematik suchte man ehemals die Quadratur des Kreises, und wollte ein rationelles Verhältniß zwischen dem Durchmesser und der Circumferenz finden. Man glaubte manchmal sogar, es gefunden zu haben.

Heützutage hat die Wissenschaft haarscharf bewiesen, daß ein Verhältniß dieser beiden Termini nicht existire, oder vielmehr, daß es nicht rationell sei, daß es nicht durch Zahlen ausgedrückt werden könne, daß die beiden Termini unter sich unmeßbar seien, d. h., daß eine und dieselbe Einheit den einen und den andern Terminus nicht messen könne.

Die Mathematik hat sich also zur Kenntniß dieser seltsamen, tiefbezeichnenden und zu wenig beachteten Thatsache erschwungen, nämlich: daß es unter sich unmeßbare Termini oder Begriffe

gebe; Größen oder Quantitäten, deren rationelles Verhältniß nicht existire. Zum Beispiel: die Seite eines Quadrates und die Diagonale dieses Quadrates sind wirkliche Größen, indem eine wie die andere existirt, und zwar in einer und derselben geometrischen Formel; aber sie sind unter sich unmeßbar; es gibt zwischen ihnen keine rationelle Verbindung, kein commensurables ausdruckbares Verhältniß. Jede Einheit mittelst welcher sich die eine Seite berechnen läßt, ist einzig deswegen schon nicht anwendbar auf die andere. Drückt man die eine durch eine Zahl aus, sofort gibt es keine Zahl mehr, welche die andere ausdrücken kann. Uebersehe man es nicht: es existirt keine Zahl in der unendlichen Reihe aller möglichen Zahlen oder jeder Art von Brüchen, die diese zweite Größe ausdrücken könnte. Dies ist haarscharf bewiesen. Wenn sonach die Arithmetik eine dieser beiden Größen erfaßt, entschwindet ihr die andere. Wenn hinwider die zweite durch irgend eine Zahl ausgedrückt wird, so hört die erste auf, ausdruckbar zu sein. Es gibt also keinen Uebergang zwischen beiden, keine mögliche Deduction von der einen zur anderen; keinen Terminus der Vergleichung oder der Einheit oder der gemeinen Vernunft. Drückt die eine aus, — und ihr könnt scheinbar den Schluß ziehen, daß die andere nicht existirt, weil es bewiesen ist, daß sie sich in der Reihe der Zahlen und der Brüche nicht findet. Gehet von der anderen aus, — und ihr werdet beweisen, daß die erste unmöglich ist und keine numerische Existenz hat; und sie hat auch in Wahrheit keine.

Ganz analog verhält es sich mit den philosophischen Antithesen, zwischen denen weder ein Uebergang durch den Schluß noch eine mögliche Deduction stattfindet; nämlich: mit der Einheit und Vielheit, dem Unendlichen und Endlichen, dem Geiste und der Materie, der Ewigkeit und der Bewegung, dem göttlichen Vorwissen und der Freiheit, der Inspiration oder Gnade und dem Willen, Gott und der Welt. Das Problem der Schöpfung ist das nämliche, wie das der unmeßbaren Dinge.

Aber die exacten Wissenschaften sind weiser, als die Philosophie. Sind zwei Größen unmeßbar, so leügnet deswegen die

Wissenschaft die Existenz der einen oder der anderen nicht; denn sie faßt beide getrennt von einander auf. In Erwägung ihrer Unmeßbarkeit sucht sie dieselben nicht in der nämlichen Einheit zu fassen; sie hält inne vor ihrem geheimnißvollen Verhältniß. Fragt die Mathematik, welches das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen sei; so wird sie in erhebender Weise antworten: Dieses Verhältniß ist Null. Das heißt: es existirt keine Zahl, die dieses Verhältniß ausdrücken könnte: es steht geradeweg außer aller Größe. Leügnet aber deswegen die Wissenschaft einen der beiden Termini? Mit nichten. Noch viel weniger versucht sie zu behaupten, daß einer von beiden identisch ist mit dem anderen, daß einer nur eine Umwandlung, eine Potenz des anderen ist, wie wenn der Pantheismus behauptet, daß die Welt nur eine Transformation oder Potenz Gottes ist.

Der Tag, an dem auch die Philosophie die unmeßbaren Größen erkennen und dem fortgesetzten und stetigen Schließen entsagen wird: dieser Tag wird sie von einer tausendjährigen Krankheit heilen, die alle ihre Bewegungen lähmte. Des sophistischen und vernünftelnden Geistes, der sie vom wirklichen Leben absonderte, völlig entlediget, wird sie eine ganz neüe Fruchtbarkeit gewinnen, wie es der Fall war bei den exacten Wissenschaften, als sie abließen, die Quadratur des Kreises, den Stein der Weisen und die ewige Bewegung zu suchen. Schon Bossuet wußte die Frage über die Freiheit und das göttliche Vorwissen also zu behandeln. „Halte dich," sagt er, „an die eine und die andere Wahrheit, obgleich du sie durch „die Logik nicht vereinbaren kannst. Halte die beiden aüßersten „Ringe fest, obgleich du ihre Verbindung nicht fassen kannst."

Folgen wir diesem Pfade, welcher der des gesunden Sinnes und der wahren Wissenschaft ist. Anerkennen, bestimmen wir wissenschaftlich die der Schlußkraft unzugänglichen Punkte, die Termini, zwischen denen der Syllogismus einen Uebergang nicht herstellen kann! Dann ist das rechte Beweisverfahren eingeschlagen, eine unermeßliche Entdeckung ist gemacht.

Fünftes Capitel.

Die Ursachen unserer Irrthümer. — Der philosophische Egoismus.

Eine andere Form der philosophischen Erbsünde besteht darin, daß man die wirklichen Objecte der Wissenschaft außer Augen läßt, um den erfaßten Gedanken abstract von seinem Objecte zu betrachten. Es ist das die Sucht, in sich allein und unabhängig vom Schauspiele der Natur, dem moralischen und religiösen Leben zu philosophiren. Diesen Irrthum kann man den philosophischen Egoismus nennen.

Der Zweck der Philosophie war nach Sokrates, Gott in der Ordnung und Harmonie der Natur, sei es in dem Menschen, sei es außer ihm zur Erkenntniß zu bringen; zu erkennen die Seele als Bild Gottes; zu erkennen das Sittengesetz und die Religion, die uns zu Gott emporhebt. Leibnitz sagte: „Die „Betrachtung der göttlichen Weisheit in der Ordnung der Dinge: „das ist nach meiner Ueberzeügung der große Zweck der Philo„sophie.“ [1])

In der That würde, wie wir gesehen haben, die Liebe zur Weisheit und Wahrheit von einem Objecte, das geringer ist, als Gott, als der Mensch, die Welt und ihre geistige, moralische und religiöse Beziehung, nicht befriedigt werden. Jede

1) Leibnitz: Brief vom 20. Februar 1697.

Philosophie, die in Theorie oder Praxis Gott und die Welt vergißt, um nur den Gedanken des Menschen zu betrachten, ist eitel und sophistisch. Mehr noch: von einer solchen Philosophie wird jene so ausschließlich gesuchte Erkenntniß des Geistes und des Gedankens gar nicht erzielt.

Die Sucht, den Gedanken an und für sich zu erfassen, zieht den Geist von der Betrachtung der Dinge ab, ohne zur Betrachtung seiner selbst zu kommen. Er betrachtet sich nicht mehr als lebend, handelnd, den Gedanken hervorbringend; er betrachtet nur mehr den hervorgebrachten, auszudrückenden, ausgedrückten Gedanken. Er wendet sich also ebenso gut von sich selbst als von jedem Objecte ab, denn er geht nur dem Gedanken nach. Da aber der Gedanke nur durch die Gegenwart seines Objectes oder durch die Gegenwart seines Zeichens im Geiste festgehalten wird, so folgt daraus, daß die Gewohnheit der künstlichen Reflexion, welche den Geist von den Objecten abkehrt, ihn an die Wörter fesselt. Wenn der Geist die Betrachtung der Dinge und die Betrachtung seiner selbst außer Acht läßt, verwickelt er sich in das Bereich der Wörter und versperrt sich in ein logisches Leben. Auf diesem Wege sind einige Philosophen zu folgenden Schlüssen gekommen: „Alle „Wahrheit ist nominell — Hobbes —. Alle Wissenschaft reducirt „sich auf eine wohlgebildete Sprache — Condillac —."

So hat der Geist, um sich selbst zu finden, sein Object verlassen, und dadurch, daß er sein Object verläßt, hat er sich selbst verloren, um den Wörtern zu verfallen. Wie wir schon früher gesagt haben, kann man dies „die Odyssee des Geistes „nennen, der in merkwürdiger Taüschung vor sich flieht, indem „er sich selbst sucht."

Jedenfalls ist das nicht Liebe zur Weisheit und Wahrheit. Die Uebung des Gedankens an und für sich selbst ist Sophistenarbeit, eine Arbeit, die das Denken nur treibt um des Denkens willen; es ist eine Arbeit ins Leere, ungefähr so, wie im menschlichen Körper die Arbeit eines Organs beschaffen ist, das des Blutes entbehrt. Der bloße einsame Gedanke, ohne Liebe und ohne Zweck, ist eine schlimme Verkehrung.

Die reine Vernunft, d. i. das abstracte Denken, sagte Kant, bildet im Geiste nur den eingebildeten Herd der Idee, aber niemals ihren wirklichen Herd. Das heißt: das reine Denken strebt nur zum Schein nach dem Wahren, und zerstreüt und vergeüdet das Licht, statt es zu sammeln. Es schafft in uns nicht die lebende, wirkliche und belebende Idee, sondern errichtet in uns das Idol der Wörter. Es gleicht jenen Spiegeln, die gegen die Sonne gehalten, ein leeres Bild von ihr, ohne Wärme und ohne Leben, gewähren, weil sie die Strahlen, die auf sie fallen, nur zerstreüen können: während die Brennspiegel in ihrem Focus ein Bild der strahlenden und substantiellen Sonne bilden, weil sie die Strahlen zu sammeln vermögen.

In gleicher Weise setzt die abstracte Reflexion im Geiste den Begriff an die Stelle der Anschauung, den Syllogismus an die Stelle der Bewegung, den Schein an die Stelle der Wirklichkeit, die Kunst an die Stelle des Lebens, und weit entfernt, das Licht zu vermehren, und die Wahrheit zu entfalten, zerstreüt sie alle Eindrücke und alle Kräfte. Das ist der so tief wissenschaftliche Sinn jener Worte des heiligen Paulus: „In ihren „Gedanken sind sie eitel geworden — evanuerunt in cogitationi„bus suis;" [2]) Worte, die auf den großen Theil der Philosophen, oder vielmehr auf alle Zerstörer der Philosophie fortwährend in Anwendung gebracht werden können.

Ein neüerer Philosoph, Schelling, hat dieses Uebel sehr gut bezeichnet, indem er erklärte, daß die herrschende Philosophie „sich noch auf jene allgemeinen Begriffe beschränke, die keine „wahrhafte Wissenschaft in sich schließen." „Diese ganze Meta„physik," sagt er, „unterscheidet sich in nichts von jener, die vor „Kant herrschte, sie beruht nur auf dem Syllogismus .... Was „sie will und zu erreichen strebt, überschreitet das Maß der alten „Metaphysik der Schule nicht, und sie ist ganz und gar nicht „jene wirkliche Philosophie, die man von der neüeren „Wissenschaft fordert." [3])

---

2) *Rom.*, I, 21.

3) Wir adoptiren übrigens nicht alle Meinungen Schellings.

In der That, die wirkliche Philosophie thut uns Noth. Und deshalb muß man wieder bei den wahren Philosophen in die Schule gehen, bei Sokrates, Platon, beim heiligen Augustin, beim heiligen Thomas von Aquin, bei Cartesius, Leibnitz, Bossuet. Bossuet „der auf das rein Philosophische sehr wenig Werth „legte," hat in seiner „Abhandlung über die Erkenntniß „Gottes und seiner selbst" mit einer wirklichen Philosophie den Versuch gemacht.

Man erinnere sich an den Anfang dieses Buches:

„Die Weisheit besteht in der Erkenntniß Gottes und in der „Erkenntniß seiner selbst. Die Erkenntniß unser selbst muß uns „zur Erkenntniß Gottes erheben. Um den Menschen recht zu er„kennen, muß man wissen, daß er aus zwei Theilen, nämlich Leib „und Seele, besteht."

„Es sind also im Menschen drei Dinge zu betrachten, und „zwar folgende: die Seele allein, der Leib allein, und die Ein„heit beider."

Dies ist der Anfang der Abhandlung, und folgende die fünf Capitel, aus denen sie besteht: I. Von der Seele. — II. Vom Leibe. — III. Von der Einheit der Seele und des Leibes. — IV. Von Gott, dem Schöpfer der Seele und des Leibes und dem Urheber ihres Lebens. — V. Von dem Unterschiede zwischen dem Menschen und dem Thiere.

Hieraus offenbart sich die Signatur des Genies und des gesunden Sinnes.

Die Weisheit also besteht nach Bossuet in der Erkenntniß Gottes und des Menschen; aber der Mensch ist nicht bloß ein Gedanke, er ist ein lebendes Wesen, lebend aus Leib und Seele. In das Capitel vom Leibe zieht Bossuet alle anatomische und physiologische Wissenschaft seiner Zeit hinein. In das Capitel von den Thieren würde er sicherlich mit großem Nutzen für die Erkenntniß des Menschen, selbst des moralischen und geistigen, die neüeren Resultate der vergleichenden Anatomie eingeführt haben.

Warum also sind wir seit dieser Zeit rückwärts gegangen? Warum haben wir aufs neüe zu entdecken versucht, daß die

Philosophie sich nicht mit dem Körper, nicht mit der Materie zu beschäftigen habe? Etwa darum, weil die Philosophie sich von ihrem Körper losmachen möchte, um von wegen ihrer sterblichen Glieder nicht mehr so schwerfällig zu sein?

...... Quantum non noxia corpora tardant,
Terrenique hebetant artus, morituraque membra!

Oder darum, weil die moderne Philosophie die Erde verlassen und ihren Flug zum Himmel nehmen möchte? Nicht zum Himmel, wird sie sagen, das hieße mich in die Theologie flüchten. Ferne liegt mir dieser Act der Verzweiflung. Ich bin ebenso unabhängig von der Theologie als von der Physik, gleichmäßig entfernt vom Himmel und von der Erde.

Aber welches, könnte man ihr sagen, wird dann dein Aufenthalt sein, wenn du die Erde verläßest, und nicht zum Himmel gehst?

Ich bin mir selbst mein Bereich, sagt die Philosophie; ich habe meine eigene Existenz; ich bin Ich.

..... Moi, dis-je, et c'est assez!
..... Ich, sag' ich, und das ist genug!

So drückt sich die schuldbare und treulose Zauberin aus. Wenn aber die Philosophie also spricht, dann muß man von ihr an Bacon appelliren. Bacon wird sagen, daß er diese stolze, zwischen Himmel und Erde schwebende, d. h. aller sowohl irdischen als himmlischen Erfahrungsgrundlage entbehrende und alles aus ihrer eigenen Substanz herausziehende Philosophie gekannt habe. Sie ist's, die er mit der Spinne vergleicht; mit der Spinne, die da hängt zwischen Himmel und Erde, im Mittelpunkte ihres Netzes, in diesem unbeständigen, gebrechlichen, schadvollen, verfänglichen Bereiche, das sie aus ihrer eigenen Substanz herausgesponnen hat; ein bösartiges, egoistisches Insect, das man vertilgen soll; die gehässige und ohnmächtige Rivalin der bewunderungswürdigen und edelmüthigen Biene, die den

Honig, womit sie die Menschen nährt, aus dem Safte der Blumen schlürft. Die Biene, nach Bacon ein Bild der wahren Philosophie, zieht ihren Arbeitsstoff nicht aus ihrer eigenen Substanz, sondern sammelt ihn auf den Blumen, wo ihn der Erdensaft destillirt, wo ihn der Thau des Himmels niederlegt: die Düfte der Erde, geeint mit dem Thau des Himmels, sind die Substanz ihrer Arbeit; ein tiefes und liebliches Bild von dem, was der Arbeitsstoff des menschlichen Strebens sein soll. Die beiden Welten, die himmlische und die irdische, das Schauspiel der Natur, der Geschmack an den göttlichen Dingen, die irdischen, greifbaren Erscheinungen, die übernatürlichen, himmlischen Einflüsse: sie machen die doppelte Grundlage der philosophischen Arbeit und das Herzblut für das Denken des Menschen aus.

Nein, die Philosophie kann sich nicht ferner mehr in der Abstraction bewegen, außerhalb der unermeßlichen Entdeckungen der modernen Wissenschaften, außerhalb der göttlichen Erfahrungen des Christenthums in der Seele des Menschen und in der Gesellschaft!

Wir glauben es: die wahre Philosophie, jene, welche der heilige Gregor von Nazianz „die edelste Philosophie" nennt, jene Königin des menschlichen Geistes wird noch ihren lichtvollen Blick auf den Himmel, auf die Erde und auf den ganzen vollständigen Menschen richten. Mit weiserer Hand als Minerva wird sie den Plan der Wissenschaft entwerfen, und wir werden eine Wiedergeburt würdig dieses Namens, eine erhabenere Aera der Wissenschaft sehen, als jene, die man jemals in der Vergangenheit erlebt hat.

Und darum wagen wir zu hoffen, daß die künftige Aera der Philosophie, im nächsten großen Jahrhundert, ohne Vergleich die glänzendste sein wird, welche die Welt gesehen. Und dies deshalb, weil die Philosophie, außer dem Menschen, zwei Grundlagen hat, und weil diese beiden Grundlagen der Wissenschaft ehemals nicht durchforscht, noch weniger ausgebeütet, noch weniger verglichen und geeinigt waren. Heützutage sind diese beiden Grundlagen gegeben und benützt; man hat sie nur mehr in Einheit zu bringen.

Es ist gewiß, daß die Kenntniß der Erde ganz neü ist. Vor drei Jahrhunderten war die Gestalt der Erde noch nicht einmal gekannt; die Bewegungen der Gestirne, die Architektur des Himmels nicht geahnt. Seit kaum einem Jahrhunderte hat der Mensch seinen Leib durchforscht. Seit einem halben Jahrhunderte hat er die Wesen, die mit ihm auf der Erde leben, kennen gelernt und classificirt. Das physische Leben, welches Licht, Wärme, Attraction, Elektricität ist, entfaltet sich von Tag zu Tag klarer vor unseren Augen. Sohin hat der menschliche Geist zum ersten Male die Runde um die Welt gemacht, und die irdische Totalität ist aufgedeckt. Es ist klar, daß vor dieser Epoche die *wirkliche* Wissenschaft nicht hergestellt werden konnte.

Auf der anderen Seite gibt es für den Menschen einen Zustand des inneren, edlen und freien, heiligen und wahren Lebens, ohne das die geheiligte Aera der Wissenschaft nicht möglich ist. Das innere wahrhafte Leben hat nun aber vor Christus nicht bestanden. Das substantielle und tiefe, von Stolz und Taüschung freie, glühende und in Gott demüthige Leben beginnt mit unserem Herrn Jesus Christus! Dieses wahrhaft neüe Leben, welches, kaum der Welt gegeben, sich mehr über den alten Zustand erhob, als irgend eine neüe Schöpfung jemals die vorausgehenden übertraf; dieses bis in die Gegenwart herein stets im Kampfe liegende Leben ist dem Auge nicht sonderlich auffallend, wenn man die Gesellschaften in ihrer Oberfläche betrachtet, weil es sich auch das verborgene Leben nennt. Es bewegt sich im tiefsten Grunde der Jahrhunderte und trägt seine Früchte zur rechten Zeit. Dieses tiefe Leben, die Seele der neüen Welt, hat sich auf die alte Welt wie ein Strom in den Sand ergossen; und wie bei einem Strome, der sich über der Wüste auszubreiten sucht, sind seine ersten Wellen eingesaugt worden, ehe sie noch zu fließen begannen, und die Oberfläche der Erde war kaum feücht; aber die Quelle versiegt nicht; neüe Fluthen kommen unaufhörlich nach, und die Erde wird durchdrungen werden.

Wir glauben, daß das höhere Leben, das Leben des Himmels, der Menschheit errungen ist; wir glauben, daß ihr ebenso

das Land der Wissenschaft errungen ist: wir können an einer großartigen und in nächster Zukunft eintretenden Befruchtung des einen durch das andere nicht zweifeln. Wenn es Gott gefällt, wird das die wahrhaft wissenschaftliche Aera sein, wo die Menschen sich mehr der Wissenschaft und Pflege der Wahrheit widmen werden, denn bisher. Schon Bossuet suchte allseitig auf diesem Wege einherzugehen. Seine Geschichte, seine Philosophie, seine Theologie, ja sogar ungeachtet merklicher Irrthümer seine Predigten und Betrachtungen über die Geheimnisse sind davon Denkmale oder Versuche. Das ganze siebenzehnte Jahrhundert war im Grunde von diesem erhabenen Vorgefühle durchdrungen. Ja, gerade darum ist dieses Jahrhundert das erleüchtetste der Jahrhunderte und der Schöpfer unserer Wissenschaften.

„Man muß wissen," sagt Ollier im Anfange des siebenzehnten Jahrhunderts, — „man muß wissen, daß es drei Arten „von Wissenschaften gebe: die erste ist rein menschlich, die zweite „einfach göttlich, und die dritte göttlich und menschlich zugleich. „Und diese letztere ist im eigentlichen Sinne die wahre Wissen„schaft der Christen!"

Wir citirten diesen schönen Text dem im Juni 1848 verstorbenen ruhmreichen Erzbischof von Paris. Derselbe erwiderte darauf mit Folgendem Ausspruche: „Diese Worte sollten in „goldenen Buchstaben an den Giebel aller unserer Schulen ge„schrieben werden."

Sechstes Capitel.

Die Ursachen unserer Irrthümer. — Die ausschließlichen Methoden.

Eine andere Form des philosophischen Gebrechens kann man die Gewohnheit der ausschließlichen Methoden nennen. Die ausschließlichen Methoden sind offenbar eine der Hauptursachen der philosophischen Spaltungen, Streitigkeiten und Mißverständnisse. Es ist das ein grober, aber sehr gemeiner Irrthum.

Sobald sich Jemand ein wenig mit dem Denken befaßt hat, stellt er seinen gegenwärtigen Gesichtspunkt und seine Anschauungsweise als allgemeine Betrachtungs- und einzige Anschauungsweise hin und ruft: „Dies, ja dies ist das Object in „ganzer Fülle, dies die wahre Methode; eine andere gibt es „nicht." Durch die falsche Einfalt der Erfahrungslosigkeit und Unachtsamkeit also in die Irre geführt, sehen die Einen die ganze Methode in der Analyse der sinnlichen Wahrnehmung, Andere in der von selbst eintretenden — spontanen — Entwicklung der reinen Vernunft, die alles aus sich selbst herauswickelt; Andere in der Uebung des Guten, als der einzigen Quelle des Lichtes; Andere in der Auctorität des menschlichen Geschlechtes, im gemeinsamen Sinne und den mittelst der Sprache überkommenen Traditionen; Andere in dem rechtmäßigen gemeinsamen Sinne oder in dem Ansehen des vernünftig-gesunden Theiles des Menschengeschlechtes; Andere endlich in der Vergleichung aller Lehren durch die Geschichte der Philosophie. Einige be-

haupten auch, daß jede Wahrheit vom Herzen komme, und daß die Quelle aller Wissenschaft für das Individuum die Inspiration Gottes in jeder Seele sei.

Evident ist, daß jeder dieser Gesichtspunkte seine Wahrheit hat, daß aber alle falsch sind, in sofern sie ausschließlich sind. Es ist klar, daß die sinnliche Wahrnehmung eine Quelle der Erkenntniß ist; daß der innere Sinn eine andere Quelle ist; daß die Vernunft das Werkzeüg und die Leüchte, der Wille der Arbeiter ist; daß ohne die Gabe der Sprache die Vernunft in der Regel nicht erwachen würde; daß der gemeine Sinn uns leitet, uns bessert, uns unterrichtet; daß man beim gemeinen Sinne unterscheiden und dessen gesunden Theil wählen muß; daß die Geschichte der Philosophie für die Arbeit eines Jeden die Gegenprobe, und das rechtmäßige Verhältniß der Seele und der Menschheit zu Gott, die wesentliche und erste Bedingung sogar des Lebens der Seele, der Vernunft und des Willens ist.

Da also die falschen Methoden in der Ausschließung irgend einer Quelle oder irgend eines Erkenntnißmittels sich gründen, so besteht die wahre Methode in der Vereinigung aller Quellen und aller Mittel. Es ist nur zu klar, daß der hauptsächlichste Charakter der wahren philosophischen Methode darin besteht, ganz zu sein und nicht verstümmelt, alle unsere Fähigkeiten und alle unsere Erkenntnißmittel zu umfassen.

Bestimmen wir dies noch genauer. Bei den oben aufgeführten Gesichtspunkten unterscheidet man zu allererst das, was man Quellen und Vermögen nennen kann: Quellen, die den Stoff zur philosophischen Arbeit liefern; Vermögen, welche das empfangene Material verarbeiten. So sind zum Beispiel die äußeren Sinne und der innere Sinn zwei Quellen: die Erkenntniß und der Wille, die das, was diese Quellen bieten, verarbeiten, sind Vermögen. Die Quellen und die Vermögen sind die passive und die active Seite der Methode.

Ferner unterscheidet man zugleich unter den Quellen directe und indirecte Quellen. Es ist klar, daß die sinnliche Vorstellung und der innere Sinn directe Quellen sind, und daß die Auctorität Aller oder Einiger, die Auctorität der Sprache oder der

Geschichte der Philosophie nothwendige Quellen sein können, jedoch nur indirecte sind.

Nun gibt es zwei Vermögen: die Erkenntniß und den Willen. Es gibt eine zweifache Thätigkeit: die rationelle oder speculative und die moralische oder praktische Thätigkeit.

Was die directen oder Fundamentalquellen anbelangt, so gibt es deren drei, nicht mehr und nicht weniger: die sinnliche Wahrnehmung, den inneren Sinn, den göttlichen Sinn.

Wiederholen wir es: Eine der Fähigkeiten oder eine der Quellen vernachlässigen, die einen nehmen und die anderen lassen, das ist der Ursprung der falschen Methoden. Das Wahre in allen seinen Quellen mit allen Kräften des Menschen suchen: das muß die wahre Methode sein.

Der gewöhnlichste Irrthum nun, wir haben es gesehen, besteht darin, unter den Vermögen das hauptsächlichere, den Willen zu vernachlässigen; die Philosophie mit dem Geiste allein zu betreiben oder sie ausschließlich speculativ zu machen. Das heißt alles verderben.

Außerdem vernachlässigt oder mißkennt man gewöhnlich beim Gebrauche der Vernunft selbst eines der beiden wesentlichen Verfahren der Vernunft, und dasjenige, welches man vernachlässigt, ist gerade das Hauptverfahren.

Was die Quellen anbelangt, so gibt es ein gewisses System, das darin besteht, alle zu vernachlässigen oder, weil das nicht möglich ist, sie allerwenigstens zu unterbinden, um alle Wissenschaft aus der individuellen Vernunft allein und deren eigenem Boden zu schöpfen. Dies ist der Rationalismus. Aber der allgemeinste Irrthum in Hinsicht der Quellen besteht darin, die hauptsächlichste zu vernachlässigen.

Man nimmt heützutage allgemein an, daß die wahre Methode zugleich auf Erfahrung und Vernunft beruhen muß, d. h. daß dazu die Quellen und das thätige Wirken nothwendig sind. Wie man aber in der Regel von beiden Vermögen das hauptsächlichere vernachlässigt, so geschieht es auch, daß man beinahe ebenso immer eine der drei Quellen, die hauptsächlichste, jene,

die in der Elementarphilosophie nicht einmal einen Namen hat, vernachlässigt. Dies muß noch ausführlicher gezeigt werden.

Es gibt drei Objecte der Erkenntniß: Gott, den Menschen, die Natur. Nun erkennen wir, sagt man, die Natur mit den Sinnen, die Menschen mit dem inneren Sinn, und Gott mit der Vernunft. Und das, sagt man, sind die Quellen der Erkenntniß. Aber dieser Gesichtspunkt ist unvollständig und unzusammenhängend zugleich. Vor allem sind diese drei Ausdrücke: äußerer Sinn, innerer Sinn und Vernunft im gewöhnlichen Sinne der Wörter keineswegs homogene Ausdrücke, wie die Algebraisten sagen. Dies ist schon ein großes Vorurtheil gegen die Richtigkeit der Aufzählung; denn weder in der Algebra noch anderswo kann man nicht homogene Ausdrücke aufzählen. In der That reicht ein Augenblick der Aufmerksamkeit hin, um einzusehen, daß man die Natur nicht mit den Sinnen erkennt, weil die Thiere sie nicht erkennen, sondern mit der auf die Sinne gestützten Vernunft; daß man den Menschen nicht mit dem inneren Sinne allein erkennt, sondern mit der auf den inneren Sinn gestützten Vernunft. Ebenso erkennt man Gott unzweifelhaft mit der Vernunft, aber geschieht dies mit der Vernunft ohne Stützpunkt? Hat die Vernunft die äußeren Eindrücke der Welt vonnöthen, um die Welt zu erkennen; die inneren Vorgänge der Seele, um diese zu erkennen; und um Gott zu erkennen, sollte sie nichts vonnöthen haben? Sie sollte sich nicht auf Gott stützen, um ihn zu erkennen, und keiner Zuthat Gottes bedürfen, um sich zu Gott zu erheben?

Als vor drei Jahrhunderten die neüere Philosophie sich des abstracten und ausschließlichen Rationalismus, den man Scholasticismus nannte, d. h. der Sucht, a priori die Wissenschaft in der reinen Vernunft, ohne Stützpunkt der Erfahrung zu suchen, begeben hatte; da begann man schon vor Bacon anzunehmen, daß man die Natur nicht erkennen könne, ohne sich fortwährend auf die sinnliche Erfahrung der Thatsachen der Natur zu stützen. Später hat die Philosophie begriffen und bewiesen, daß es, um den Menschen zu erkennen, eine ganz ebenso positive und wirkliche psychologische Erfahrung gebe, als die Erfahrung der

Thatsachen der physischen Natur sei; [1]) und der beßte Theil der heütigen Philosophie sucht mit Recht ihren experimentalen Stützpunkt in der psychologischen Beobachtung. Man muß nun noch einen den beiden anderen analogen Schritt weiter thun; es handelt sich endlich einmal darum, daß man begreife, wie man nicht mehr mit der isolirten Vernunft zur Erkenntniß Gottes, zur wirklichen Philosophie gelangen könne; wie man nicht mit der Vernunft allein, ohne Stützpunkt der Erfahrung und Beobachtung, zur Philosophie der Natur oder zur Erkenntniß des Menschen gelangen könne.

Wir behaupten, daß zur wahren Erkenntniß Gottes, sowie zur Wissenschaft der Natur und des Menschen eine Erfahrungsgrundlage, eine aüßere Zuthat zur Erkenntnißfähigkeit nothwendig ist. Dies muß die Philosophie früher oder später anerkennen.

Und dies behauptet schon einer der größten Geister unserer Zeit, der während eines halben Jahrhunderts von Betrachtung und philosophischer Zurückhaltung, wir hoffen es wenigstens, die wahre Seite genau bestimmt und die gefährliche Seite seiner ersten Lehrvorträge verbessert hat. „Die Philosophie," sagt Schelling, „steht am Vorabende einer neüen Umwälzung und wird „dies im Grunde die letzte sein."

Worin soll diese Umwälzung bestehen? „Darin, daß die „Erfahrung in einem viel erhabeneren Sinne verstanden wird, „als es bisher geschah; in ihrem erhabensten Sinne, wornach „Gott selbst für den Menschen ein Object der Erfahrung sein „muß."

Wenn dieser Fortschritt zu Stande gekommen ist, wird man das begreifen, was seit Jahrhunderten die katholischen Theologen und die orthodoxen Mystiker wiederholen, wenn sie jene göttliche Wahrnehmung beschreiben, von der Thomassin in folgendem Satze spricht: „Ueber der Erkenntnißkraft gibt es in der Seele „einen geheimnißvollen Sinn, mit welchem Gott mehr berührt

---

1) Wir wissen sehr gut, daß dieses seit langer Zeit schon von den wahren Mystikern erkannt wurde.

„oder gefühlt als gesehen oder erkannt wird — Supra vim „intelligendi est arcanus quidam sensus quo Deus tangitur „magis quam videtur aut intelligitur —." Man wird begreifen, daß die Seele alles fühlt, alles, was ist: Gott, die Welt und sich selbst; daß der menschliche Sinn dreifach ist, weil es drei Objecte der Erkenntniß gibt. Man wird begreifen, daß es in der Seele einen göttlichen Sinn ebenso gut, als einen inneren Sinn und einen äußeren Sinn gibt.

Der göttliche Sinn, er ist für den Menschen die erste und hauptsächlichste Quelle der Erkenntnisse und für die ganze Seele die generelle Triebfeder des Lebens. Dies ist der wissenschaftlich strenge Begriff, den man unerläßlich in die Philosophie einführen muß. Die Folge davon wird keine geringe sein.

Ich weiß wohl, daß wir hier an der Grenzscheide der Theologie und Philosophie stehen; daß die Philosophen einerseits, wenn sie den göttlichen Sinn nennen hören, die ungesetzmäßige Einführung eines rein theologischen Elementes in ihr Gebiet befürchten können; und daß ihrerseits die Theologen sich fragen können, ob man durch dieses Wort nicht in die übernatürliche Ordnung hinübergreife. Die Antwort macht keine Schwierigkeit.

Es gibt eine psychologische, von allen Theologen und Philosophen gekannte Grundthatsache, eine Thatsache, die jeder Mensch auf den ersten Blick des inneren Auges in seiner Seele entdeckt: es ist das der Zug zum höchsten Gute hin, oder wie Aristoteles spricht, der Zug nach dem Begehrbaren und Erkennbaren.

Diesen Zug zu Gott hin unterscheiden wir nicht immer als solchen, weit entfernt; aber wir fühlen ihn alle und immerdar: das ist der göttliche Sinn. Dieser Sinn ist offenbar universell, angeboren, jedem Menschen natürlich.

Fürwahr, wenn der heilige Joannes sagt: „Der Sohn „Gottes hat uns einen Sinn gegeben, um den wahren Gott zu „erkennen;" [2]) dann ist klar, daß es sich hier um eine übernatürliche Gabe handelt; und ebenso verhält es sich, wenn der

---

2) I. *Joan.* 5, 20. Et scimus, quoniam filius Dei venit, et dedit nobis sensum, ut cognoscamus verum Deum.

heilige Thomas nach dem heiligen Augustin von dieser Erfahrungserkenntniß Gottes — experimentalem Dei notitiam — redet, die denen gegeben ist, welchen das Wort gesendet ist und in deren Seele es wohnt.

Wie man aber in der Theologie eine natürliche und übernatürliche Erkenntniß Gottes, eine natürliche und übernatürliche Liebe Gottes unterscheidet, und wie Diejenigen, welche weder eine natürliche Erkenntniß noch eine natürliche Liebe Gottes annehmen wollten, von der Kirche verdammt worden sind; wie die Theologie dem Worte Glauben einen doppelten Sinn gibt, den einen in der übernatürlichen Ordnung, theologischer Glaube — fides theologica — und den anderen in der natürlichen Ordnung, den Glauben an die Inspiration des Gewissens — fides quae est practicum conscientiae dictamen —: ebenso entspricht dem übernatürlichen Sinne, von welchem der heilige Joannes spricht, in der natürlichen Ordnung ein göttlicher Sinn, der sich von dem anderen unterscheidet, wie die Liebe und die Erkenntniß sich in den beiden Ordnungen unterscheiden: eine Unterscheidung, die wir in unserer Abhandlung über Gott hinlänglich hervorgehoben haben.

Es gibt also, sagen wir, die aüßeren Sinne, den inneren Sinn, den göttlichen Sinn, die den drei Objecten entsprechen, welche der Seele gegenüberstehen, und welche die Seele fühlt.

Wenn man diese drei directen und hauptsächlichen Quellen der Erkenntniß, denen als Gegenprobe die secundären Quellen zur Seite gehen, vereinigt; wenn man diese Quellen speculativ und praktisch, d. h. mit den beiden menschlichen Vermögen, mit dem Verstande und Willen ausbeütet; wenn man dabei nicht bloß eines der beiden Verfahren der Vernunft, den Syllogismus, sondern das andere Verfahren, welches in der Elementarphilosophie bisher kaum genannt worden ist, in Anwendung bringt; dann allein wird man die vollständige und ganze philosophische Methode besitzen; man wird sich dann endlich vom unfruchtbaren Reiche der ausschließlichen Methoden loswinden.

Aber dieser Fortschritt erfordert schlechterdings vor allem einen moralischen Fortschritt.

In Wahrheit zweifelt Niemand, daß die wahre Ursache der ausschließlichen Methoden die Art und Weise selbst ist, in der die Menschen leben. Fast alle leben ein theilweises Leben. Darum umfaßt ihr Verstand nur Bruchstücke. Die einen führen nur ein sinnliches Leben und glauben nur an die sinnliche Wahrnehmung. Andere bilden sich eine trügerische Existenz der Reflexion und Abstraction; sie isoliren sich künstlich von der Totalität des menschlichen Lebens; sie arbeiten daran, ihren Geist leer und kalt zu machen, indem sie vermeinen, ihn exact und streng folgerichtig zu machen. Es sind das ganz wissenschaftliche Menschen, wissenschaftlich im schlimmsten Sinne des Wortes: Menschen, welche Epiktet mit jenen Baümen vergleicht, die zum Zeichen ihrer Unfruchtbarkeit nur am Gipfel blühen. Der größte Theil der Menschen endlich vergißt Gott, und trägt seiner wirklichen Gegenwart und seiner fortdauernden Einwirkung auf unsere Intelligenz und unseren Willen keine Rechnung. Auf der anderen Seite gibt es, freilich sehr selten, auch Solche, die ein falscher religiöser Enthusiasmus ausschließlich macht, und die die Sinne und die aüßere Beobachtung als Quellen der Wissenschaft verdammen oder allerwenigstens verschmähen, um sich in den Glauben zu flüchten und in das, was sie Inspiration nennen. Daher die ausschließenden Methoden und die einseitigen Philosophien; daher jene drei großen Zweige philosophischer Häresien, die Bacon nennt: *genus empiricum, genus sophisticum, genus superstitiosum*, und die man auch Materialismus, Rationalismus und Mysticismus nennt.

Sollten wir nun hier nicht eine der beweinenswerthesten Ursachen der geistigen Zerrissenheit und der ausschließenden Wege und Methoden, die daraus entspringen, angeben können? Es ist dies die Art und Weise, wie sich die Geister unter einander begegnen. Die Menschen lieben sich einander wenig. Aber die Geister, und namentlich die Geister, welche denken, lieben sich noch weniger. Hat ein Mensch nur ein wenig Licht, so verhüllt dieses wenige Licht, das er hat, ihm alles andere Licht, jenes der Gegenwart, jenes der Vergangenheit und jenes aller anderen Menschen. Die Geister, die zu denken anfangen, glauben,

daß dieser Anfang, dessen Urheber und Zeügen sie sind, die Geburt des Gedankens im Schooße des Menschengeschlechtes sei. Die geringste ihrer Entdeckungen scheint ihnen mehr Licht zu haben, als die gesammten großen Arbeiten der berühmtesten Meister, und, wie Malebranche treffend bemerkte: „Ihr kleiner „Finger kömmt ihnen größer vor als ein Stern.“ Ja die Anderen in der Ferne sind für uns Sterne, kaum sichtbare Gestirne der Nacht. Wir, wir sind die Sonne, vor welcher die Sterne verschwinden. Die Schriftsteller des achtzehnten Jahrhunderts, die im Allgemeinen so hohl sind, sind in dieser Hinsicht Wundermänner. Jeder entdeckt alles, jeder denkt zuerst, jeder ruft: „Ich denke, und das ist genug!“ Ich finde unter ihnen einen, der uns sagt: „Ich weiß nicht, ob meine Gedanken wahr sind, „aber ich weiß, daß sie die meinigen sind.“ Gestehen wir zu, daß Cartesius in dieser Beziehung kein gutes Beispiel gegeben hat. Er weiß nicht, daß von seinen beiden Beweisen für die Existenz Gottes der eine: Gott bewiesen aus seinen Werken, im Grunde der Beweis des Aristoteles, und der andere: Gott bewiesen aus der Gottesidee, jener des heiligen Anselm ist. Und er ahnt gar nicht, was Fenelon, der sonst für Cartesius sehr hoch eingenommen ist, so richtig behauptet: „daß man im hei„ligen Augustin den ganzen Cartesius und noch mehr finde.“ Es ist das eine der großen Schwachheiten unseres Geistes, in seinen kleinen Gedanken klar zu sehen, in dem eines Anderen nichts zu sehen. Wann wird man endlich die Macht der geistigen Liebe, der Gemeinschaft der Geister einsehen! Der Lehrer der Menschen hat gesagt: „Wenn zwei oder drei aus eüch sich „in meinem Namen auf der Erde vereinigen, dann bin ich mitten „unter ihnen.“ Gewahrt ihr den philosophischen Widerschein dieses göttlichen Wortes nicht? Wenn zwei Intelligenzen einig sind, und die Gedanken in zwei Geistern coincidiren, sollte dieser staunenswerthe Einklang anders stattfinden können, als in der Wahrheit? Wie kann man, wenn man eine Idee zu besitzen glaubt, nicht zuerst nachforschen, ob nicht irgend ein anderer Mensch denselben Gedanken gehabt habe? Und warum ist man nicht im Uebermaße glücklich, wenn man entdeckt, daß zum Bei-

spiel der heilige Augustin oder der heilige Thomas oder Platon, Aristoteles, Cartesius, Malebranche, Bossuet oder Fenelon das gesehen haben, was ihr gesehen habt? Ja, wer vermag es, seine eigenen Ideen in den Worten eines Anderen anzuerkennen? Wie viele Schriftsteller bekämpfen mit Erbitterung ihren eigenen Gedanken, der unter der Sprache eines anderen Jahrhunderts oder eines anderen Systems verborgen liegt? In dieser Hinsicht und in diesem Sinne, man muß es sagen, ist einer der gewichtigsten Punkte der praktischen Methode, um zur Philosophie zu gelangen, das wohlwollende, achtungsvolle, bewundernde Studium der Geschichte des menschlichen Geistes: mit diesem wesentlichen Vorbehalt, daß es Sophisten gibt, und daß man diese ausschließen muß. Und es ist auch sogar nothwendig, die Sophisten selbst zu benützen, als Beweis aus dem Absurden, als Schatten im Gemälde. Das Schauspiel ihres schmählichen Falles in Folge dessen, daß sie von der Negation der Principien ausgingen, stellt die Principien fest. Nebstdem, daß dieser Vorbehalt gut gehandhabt wird, muß man es auch über das Herz bringen, Andere zu begreifen, oft sogar auf die Gefahr hin, daß man auf sich selbst nicht höre. Man muß in dem Gedanken eines Anderen das, was schwierig ist, geduldig anschauen; was tief ist, ergründen, was dunkel ist, erforschen, und sich hüten, allzu schnell zu verwerfen. „Ein Christ ist immer mehr bereit," sagt ein großer Heiliger, „einen dunklen Satz anzunehmen, als ihn „zu verdammen."

Dieses Nichtverständniß eines Anderen ist nach allem das Zeichen eines verschlossenen Geistes, in welchen das Licht wenig eindringt. Und glaubt man etwa, man werde, wenn man sich vom Lichte der Menschen trenne, das Licht Gottes finden? Wird es mit dem Lichte und der Erkenntniß eine andere Bewandtniß haben, als mit der Liebe? „Wenn ihr eüere Brüder nicht liebet, „die ihr sehet," sagt der heilige Apostel Joannes; „wie werdet „ihr Gott lieben, den ihr nicht sehet?" [3]) Ich sage dies ebenso

3) I. *Joan.* IV, 20.

von der Erkenntniß. Wenn ihr eüere Brüder nicht höret, deren Wort an eüer Ohr dringt; wie werdet ihr fähig sein, auf das unvernehmbare Lispeln des inneren Wortes Gottes zu lauschen? In eüeren engen Verstand eingeschlossen, schließt ihr Gott und die Menschen aus und werdet alt in eüerer Unfruchtbarkeit.

Soll ich meinen ganzen Gedanken über die unberechenbaren Nachtheile der Isolirung aussprechen? Nach Pascal geht der Menschengeist einen Gang wie ein einziger universeller Mensch, der groß wird und alle Tage lernt. Dies läßt sich auf zweifache Art verstehen und jedesmal ist es wahr, außer dem absurden Sinne, den die Pantheisten damit verbinden. Ich bin der Meinung, daß die menschliche Gesellschaft wie die Kirche Seele und Leib habe. Außer der sichtbaren Gesellschaft auf der Erde, wo sich die Bücher und Entdeckungen anhaüfen, gibt es eine unsichtbare Gesellschaft, die wir zu viel vergessen. Glaubt ihr an die Vernichtung der Todten, oder an ihre Wiedergeburt in der Gerechtigkeit und Wahrheit, wenn sie den Keim davon auf dieser Erde besaßen? Wenn ihr nicht an die Vernichtung der Todten glaubt, dann gibt es eine unsichtbare Gesellschaft unserer Väter, die auf uns blicken, die uns betrachten und die uns nach der Lehre der katholischen Kirche helfen. Ihre Arbeiten, ihre vergangenen, gereinigten und erleüchteten, in der Wahrheit gelaüterten Lehren; ihr gegenwärtiges Schauen, die Menge dieser vereinigten Lichter, die Vereinigung und Anhaüfung dieser Sterne, die am Himmel glänzen, üben auf die Welt und den Geist der gegenwärtig auf der Welt lebenden Menschen einen unermeßlichen und tiefen Einfluß aus, der so zu sagen die heilvolle Grundlage jedes Jahrhunderts ist. Warum sollte man es nicht glauben? Wie! im Augenblicke, wo wir schreiben, will die Hälfte des menschlichen Geschlechtes sich aufreden, daß die Geister zu uns durch physische Zeichen sprechen, daß die Seelen der Todten uns antworten aus Stein und Holz. Warum also nicht vielmehr das glauben, was die katholische Kirche lehrt, daß die Geister zu uns sprechen können durch die innersten Fasern unseres Herzens, und daß Jene, die

mit uns klar im Himmel sprechen werden, im Diesseits schon uns führen und heüte schon uns inspiriren können?

Aber wie werden auf der Erde die ausschließlichen, wenig mittheilbaren, wenig zugänglichen Geister, die wenig glauben, die wenig bewundern, — jene Geister, die nicht einmal die Wohlthaten des fühlbaren Lichtes, das ihnen die sichtbare Welt bietet, zu begreifen verstehen, — wie werden sie die entfernten und zarten Inspirationen der unsichtbaren Gesellschaft gewahren?

Lernen wir also auf unsere Brüder hören, damit wir dahin gelangen, Gott zu hören. Lernen wir die Kunst, uns mit Behendigkeit, Demuth, Gelehrigkeit, Achtung, Liebe unter die jeweiligen Bewegungen einer anderen uns ähnlichen und durch das Wort sichtbaren Intelligenz beügen, und wir werden allmälig würdig werden, in die unsichtbare und universelle Gemeinschaft von viel größeren und weiter als wir vorangeschrittenen Geistern einzugehen, von Geistern, die in Gott leben und mit einander in Gott die Wahrheit schauen.

Zweites Buch.

Die Logik des Pantheismus.

Erstes Capitel.

Die Logik des Pantheismus. — Das Princip der Identität.

I.

Bis jetzt sind wir nicht in das Detail der Logik eingegangen. Wir haben einige wegbahnende Rathschläge ertheilt, ohne deren Befolgung man im Forschen nach Wahrheit nicht vorwärts kömmt. Wir glauben bewiesen zu haben, daß ein Geist, der sich über Religion und Moral hinwegsetzt und heützutage von dem wundervollen Gebiete der mathematischen und physikalischen Wissenschaften Umgang nimmt, um jener abstracten Philosophie sich hinzugeben, die nach dem reinen Denken jagt und zum Wahlspruch nimmt: Ich! ich, sage ich, und das ist genug; — wir glauben bewiesen zu haben, daß ein solcher Geist nicht zur Weisheit gelangen und die Wahrheit nicht erkennen wird. Was der Mensch an Kraft besitzt in seiner Erkenntniß und in

seinem Wollen; sein ganzes Wahrnehmungsvermögen, das auf alles Seiende sich erstreckt, auf Gott, die Seele und die sichtbare Natur; die Füße und die Schwingen seiner Vernunft: das alles zusammen ist, wie man vortrefflich bemerkt hat, nicht zu viel auf dem Wege zur Wahrheit.

Das ist, so zu sagen, das unumgängliche Vorwort oder vielmehr der erste Theil und das Fundament der Logik. Diese klaren, aber heützutage unter uns so oft vergessenen Principien mußten unverrückbar festgestellt werden. Nunmehr können wir ins Detail eingehen und wir beginnen mit einer Studie über das Verfahren der Vernunft bei ihrer Behandlung der Eindrücke aus den drei Welten, in deren Mitte der Mensch lebt.

Es gibt ein zweifaches Verfahren des Geistes, den Syllogismus und die Induction: den Syllogismus, der auf dem Wege der Identität vorschreitet und aus einem Princip das in ihm Enthaltene eruirt; und die Induction, die ihren Ausgangspunkt nicht als Princip faßt, sondern schlechterdings als Ausgangspunkt, als Basis für den geistigen Aufschwung, und sich zu Wahrheiten erhebt, die höher sind, als ihr Ausgangspunkt. „Die Induction findet die Principien," sagt Aristoteles; „der „Syllogismus leitet die Folgerungen ab." [1])

Die theoretische Elementarlogik hat diese Fundamental-Unterscheidung nie bündig durchgeführt.

Obwohl im Leben fortwährend angewendet, war doch die Induction in der Theorie nur den großen Meistern genauer bekannt, und auch diese haben sie niemals systematisch entwickelt.

Diese beiden Verfahrungsweisen beruhen auf zwei Principien, von denen man das eine das Princip der Identität, das andere das Princip der Transcendenz nennen kann.

---

1) *Απαντα γαρ πιστευομεν ἠ δια συλλογισμου ἠ ἐξ ἐπαγωγης* — Induction —. I. *Anal.* II, 23.

Μια μεν πιστις ἡ δια της ἐπαγωγης, ἀλλη δε πιστις ἡ δια συλλογισμου. *Top.* I, 8 u. s. w. — Vgl. Ueber die Erkenntniß Gottes, Bd. I, S. 99 und 131.

Der Syllogismus beruht auf dem Princip der Identität, das man auch Princip der Contradiction nennt, je nachdem es angewendet wird, die Identität da zu behaupten, wo sie ist, oder da zu negiren, wo sie nicht ist, d. h. je nachdem es sich um eine Affirmation oder um eine Negation handelt. Aristoteles nennt dieses Princip das erste und evidenteste und sagt, daß es allem vernünftigen Beweisverfahren zu Grunde liege. [2]) Aristoteles formulirt es so: „Man kann nicht im nämlichen „Sinne und in der nämlichen Beziehung ein und dasselbe Prä„dicat von einem und demselben Subjecte affirmiren und ne„giren." [3])

Die Induction beruht auf dem Princip der Transcendenz, das Platon erkannt und beschrieben hat, wenn er von jenen in Gott existirenden Idealen der Dinge redet. Vorzugsweise aber hat der heilige Thomas dasselbe wissenschaftlich ausgesprochen, wenn er sagt: „Was vom Sein, von Güte und Vollkommenheit „in irgend einem Dinge sich vorfindet, ist ungetheilt und auf „eine unendliche Weise in Gott — quidquid entitatis, bonitatis,

---

2) *Αὐτη δη πασων ἐστι βεβαιοτατη των ἀρχων .... Αδυνατον γαρ ὀντινουν ταὐτον ὑπολαμβανειν εἶναι και μη εἶναι, καθαπερ τινες οἴονται λεγειν Ηρακλειτον. Metaph.*, lib. IV, cap. III, 14.

Διο παντες οἱ ἀποδεικνυντες εἰς ταυτην ἀναγουσιν ἐσχατην δοξαν· φυσει γαρ ἀρχη και των ἀλλων ἀξιωματων αὐτη παντων. Ibid., 16.

Πρωτον μεν οὖν δηλον . . . Ibid., cap. IV, 10.

Ει δε τινων μη δει ζητειν ἀποδειξιν, τινα ἀξιουσιν εἶναι μαλλον τοιαυτην ἀρχην οὐκ ἀν ἐχοιεν εἰπειν. Ibid., 4.

3) *Το αὐτο ἁμα ὑπαρχειν τε και μη ὑπαρχειν ἀδυνατον τῳ αὐτῳ και κατα το αὐτο. Methaph.*, lib. IV, cap. III, 13.

Μη ἐνδεχεται ἁμα ὑπαρχειν τῳ αὐτῳ τἀναντια. Ibid., 15.

Πρωτον μεν οὖν δηλον ὡς τουτο γ' αὐτο ἀληθες, ὁτι σημαινεις το ὀνομα το εἶναι ἢ το μη εἶναι τοδι· ὡστ' οὐκ ἀν παν οὑτω και οὐχ οὑτως ἐχοι. Ibid., cap. IV, 10. — Cfr. Anal. post. I, 11.

In positiver Fassung: *Δει πὰν το ἀληθες αὐτο ἑαυτῳ ὁμολογουμενον εἶναι παντη. Anal. prior.*, I, 32.

„perfectionis est in quacunque creatura, totum est eminen-
„tius in Deo —.“ [4])

Wir wollen zuerst diese zwei Principien studiren, aber indirect, d. h. nach der Lehre Jener, von denen sie negirt werden.

Diese Studie wird für uns vom höchsten Interesse sein, weil sie die ganze Frage über den Pantheismus in sich befaßt.

Wir haben in unserer Abhandlung über die Erkenntniß Gottes gesagt, daß wir ausschließlich in der Logik über den Pantheismus reden werden. In der That, nur in der Logik kann dieser Irrthum mit seiner Wurzel ausgerottet werden, wenigstens so weit, als der Irrthum auf dieser Welt sich ausrotten läßt. Unter dem Namen der Identitätslehre hat sich der Pantheismus heützutage an die Logik gemacht; hier ist der Ort, an dem er seinen Sitz aufschlug. Ausgehend vom Princip der logischen Identität, so wie die Sophisten es umformen, glauben sie, einen festen Grund für das Gebaüde ihres Pantheismus gelegt zu haben, und indem sie damit das Princip der Transcendenz in einer ganz verkehrten Anwendung verbinden, stellen sie die gelehrteste und radicalste Formel für den Atheismus auf. Und weil sie sich durch diese zwei Grundprincipien der Logik für vollkommen gesichert halten, so nennen sie nach Hegel ihre Lehre selber ein unwiderlegbares wissenschaftliches System. Und in der That, wenn man ihnen diesen Ausgangspunkt zugesteht, so haben sie Recht; alles Uebrige ist nur eine folgerichtige Deduction. Um aber diesen Ausgangspunkt zu gewinnen, waren sie, wie sie selber zugestehen, zu einer Umgestaltung der Logik gezwungen. Gerade dies ist das Endziel Hegel's, von dem er ohne Unterlaß redet, wenn er sagt: „Es ist „die Zeit gekommen, die Logik umzuändern.“ Dieses Unternehmen ist, wie wir bereits gesagt und bewiesen haben, ein directer Angriff gegen die Vernunft, ein Bemühen, die nothwen-

---

4) Vgl. Ueber die Erkenntniß Gottes, Bd. I, S. 237 u. ff.

digen, von Anfang der Welt an gekannten und angewendeten Gesetze der Vernunft ganz und gar zu untergraben.

Wahrhaftig, so weit ist man gekommen, daß man die Vernunft nicht bloß praktisch, sondern in förmlicher Theorie geradezu angreift. Wir haben es gesagt und glauben es, daß hier eine der furchtbarsten Gefahren der gegenwärtigen Zeit liegt: im Angriff auf das Licht unserer natürlichen Vernunft, d. h. auf das Licht Gottes, auf das ewige Wort, das jeden in diese Welt eintretenden Menschen erleüchtet. [5]) Als incarnirt heißt dieses Wort Christus. Wir sagen nun, daß die Sophisten des achtzehnten Jahrhunderts Christum im Namen der Vernunft angegriffen haben; die Sophisten des neünzehnten Jahrhunderts greifen aber Christum und das Licht der Vernunft zugleich an, d. h. sie verfolgen das Wort des Vaters unter allen Formen, unter denen es sich offenbart.

Wir stehen nicht allein, wenn wir auf diese schreckenerregende, aber in einem gewissen Sinne auch sehr wundersame Thatsache hinweisen, die mit Gottes Hilfe ebenso nützlich werden kann, als sie auf den ersten Anblick traurig ist: „Die feindlichen „Secten," sagt ein gelehrter Schriftsteller, „arbeiten und mühen „sich ab, bald um die historische Realität Christi zu leügnen, „bald um der menschlichen Vernunft jedwede Realität abzu„sprechen. Dies ist der Feind, dies sein Plan." [6])

Der vollkommenste Repräsentant dieser Angriffe auf die Vernunft, den die Welt je gesehen hat, ist H e g e l. Dieser Rabulist faßt die Sophistik aller Jahrhunderte in sich und ver-

5) Man könnte diesem Ausdrucke einen ganz falschen und selbst pantheistischen Sinn unterlegen, wenn man es so verstünde, daß das Licht, welches in unserer Vernunft strahlt, das Wort Gottes sei. Offenbar handelt es sich um das Licht, das unsere Vernunft erleüchtet, um es strahlen zu machen. Es gibt zwei Lichter: das eine ist das e r l e ü c h t e n d e L i c h t, wie sich der heilige Augustin ausdrückt, und das ist ungeschaffen, ist Gott. Das andere, das e r l e ü c h t e t e L i c h t ist geschaffen, ist menschlich. Dies haben wir in unserer A b h a n d l u n g ü b e r d i e E r k e n n t n i ß G o t t e s und in dieser L o g i k im Ueberfluß entwickelt.

6) Rohrbacher: *Histoire de l'Eglise catholique*, tom. XXIV, pag. 452.

bindet damit die ruhige Keckheit, das Absurde in ein System zu bringen und dieses Beginnen vor den Menschen laut und unverholen zu bekennen.

Es ist wohl zu beachten, daß wir hier keineswegs eine Widerlegung Hegel's beabsichtigen. Sophisten widerlegt man nicht, wie Aristoteles sehr gut bemerkt. Man citirt sie, man charakterisirt sie, man bringt sie in Classen, man benützt sie, aber man gibt sich nicht mit ihnen ab, weil sogar der Sieg über sie lächerlich wäre. [7]) Ein schöner Triumph wäre es, in der That, einem überwundenen Gegner das Geständniß abzunöthigen, daß etwas existire, daß man darüber gewiß sein könne, daß gut und böse zwei Gegensätze sind, daß das Contradictorische nicht identisch sei. In allen diesen Dingen ist der Sieg schon von vorne herein eine ausgemachte Sache. Man widerlegt also die Sophisten nicht, man benützt sie als einen durch Absurditäten geführten Beweis. Unter diesem Gesichtspunkte leistet uns Hegel als der directe und complete Widersacher gegen alle Wahrheit, als der praktische und theoretische Zerstörer aller Logik und aller Vernunft, fast durchweg die wichtigsten Dienste. Ich kann mich nicht dabei aufhalten, seine Lehre mit jenen unreinen Substanzen zu vergleichen, deren die Kunst bei Hervorbringung der vorzüglichsten Producte sich bedient. Durch die schwärzeste Substanz, die ein abstoßendes Stück von Tod und Verwesung ist, macht man eine der kostbarsten menschlichen Speisen rein und weiß. In diesem Sinne müssen, unseres Dafürhaltens, die Werke Hegel's in der Philosophie fortan eifrig benützt werden.

Wir werden also Hegel nicht im gewöhnlichen Sinne des Wortes widerlegen. Wir beabsichtigen vielmehr etwas Besseres. Wir beabsichtigen und hoffen, daß am Ende dieser Studie unsere Leser uns das Lob ertheilen, das Cicero in Betreff des Epicur in seinen Dialogen von einer mitredenden Person sich beilegen ließ: „Du hast," sagt dieselbe, „den Namen des Epicur „aus dem Verzeichnisse der Philosophen ausgetilgt — Epicurum

---

7) *Metaph.*, lib. IV, cap. 4.

„e choro philosophorum sustulisti —.“ Auch wir vertrauen, daß jeder Leser, dessen Vernunft nicht von vorne herein von der Sophistik Hegel's befangen ist, uns sagen wird: „Du hast den „Namen Hegel's aus der Zahl der Philosophen getilgt.“ Wir behaupten, daß Hegel kein Philosoph ist; wir nennen ihn einen Sophisten und mit der Hilfe Gottes werden wir ihm das Schandmal dieses Namens für immer aufdrücken.

Was den Pantheismus selbst betrifft, so legen wir mit großer Zuversicht die Axt an die Wurzel dieses Baumes.

Entweder gilt die Evidenz nicht und ist die Vernunft völlig unvermögend, oder wir werden es einleüchtend machen, daß der gegenwärtige Pantheismus, der gelehrteste und ausgebildetste, den der Irrthum je hervorgebracht hat, für die Idee des wahren Gottes, der von der Welt verschieden und ihr Schöpfer ist, den mächtigsten aus dem Absurden geführten Beweis gibt. Wir tragen uns mit der Hoffnung, daß wir die Philosophie von diesem Aussatz völlig heilen und jenem arglistigen Ernst, jener respectvollen Furcht, womit wir noch immer um uns her vom Pantheismus reden hören, ein Ende machen werden.

Nach diesen Voraussetzungen sprechen wir unsere Gedanken über die logischen Resultate des Sophisten, welcher der Urheber des gegenwärtigen Pantheismus oder vielmehr des gegenwärtigen Atheismus ist, kurz aus.

Die Vernunft, sagten wir, hat zwei Verfahren, in denen die ganze Logik besteht. Wir behaupten, daß Hegel sie alle zwei destruirt. Er destruirt die beiden Verfahren der Vernunft und die ganze Vernunft, muß sie destruiren, um den Pantheismus adstruiren zu können. Wenn aber das wahr ist, wie wir es sehen werden, so folgt daraus, daß Pantheismus und Vernunft sich gegenseitig ausschließen. Mehr als dies wollen wir nicht beweisen.

Gehen wir also mit unserer Untersuchung in das Innere der pantheistischen Logik ein.

Hegel, sagten wir, destruirt den syllogistischen Proceß der Identität, indem er behauptet, daß das Contradictorische identisch ist.

Den dialektischen oder inductiven Proceß aber, der darin besteht, daß man beim Anblick des Endlichen durch die Negation der Grenzen das Unendliche behaupte, stürzt er um. Er stürzt ihn um, indem er die Affirmation mit der Beschränkung, die Negation mit dem Sein gleich setzt.

Dies ist das Resultat seiner ganzen Arbeit.

Hegel destruirt demnach absolut alle Vernunft, indem er gleichmäßig die beiden Verfahren derselben destruirt.

Das ist es, was wir behaupten. So wahr indeß unser Urtheil ist, so frägt sich doch: Was thun, um ihm Anerkennung zu verschaffen? Alles, was wir sagen können, um es nur einiger Maßen ins Licht zu stellen, besteht darin: Gott hat es in seiner barmherzigen Güte zugelassen, daß in unserem Jahrhundert als Frucht des absolutesten Rationalismus eine Lehre sich geltend machte, die mit vieler Wissenschaftlichkeit durchgeführt auf den Atheismus, auf den Pantheismus und auf die Destruction des Gewissens und der Vernunft zugleich hinauskam, damit dadurch die strenge Identität des Atheismus, des Pantheismus, der Immoralität und des Absurden mit einander bewiesen würde.

Wollen wir zuerst sehen, wie Hegel den syllogistischen Proceß der Vernunft vernichtet, indem er das Princip der Identität und des Widerspruchs aufhebt. Sodann werden wir zeigen, wie er den dialektischen Proceß gerade in sein Gegentheil verkehrt.

II.

Jedermann weiß es, daß der syllogistische Proceß, wie die Theorie des analytischen Satzes auf das Princip der Identität sich gründet, d. h. daß das Princip der Identität die Grundlage für die allgemeinen Regeln der Affirmation oder der Negation bildet. Wenn man zum Beispiel sagt: Gott ist gut, so ist dies wahr, weil zwischen Gott und der Güte eine Identität statt hat. Gott ist böse: dies ist falsch, weil es ein Widerspruch ist. Was also einen Satz wahr oder unwahr macht, das ist das Princip der Identität oder des Widerspruchs. Ebenso verhält

es sich mit dem Syllogismus: Gott ist gut; was aber gut ist, das ist liebenswürdig; also ist Gott liebenswürdig. Es ist klar, daß die ganze oder theilweise Identität dieser drei Sätze unter einander, so wie die ganze oder theilweise Identität zwischen Subject und Prädicat in jedem einzelnen Satze, die Wahrheit des Syllogismus ausmacht.

Das Princip der Identität besagt also sowohl für den Syllogismus als für den Satz, daß man von jedem Subjecte das affirmiren könne, was mit ihm identisch ist, gleichwie das aus dem Identitätsprincip hervorgehende Princip des Widerspruchs besagt, daß man von einem Subjecte das negiren müsse, was zu ihm contradictorisch ist. Hegel stellt das in Abrede. Er gibt keine Contradictorien zu, die sich ausschließen; er behauptet, daß sie identisch seien. Noch mehr, nach ihm gibt es nur Contradictorien, die identisch sind, und Identitäten, die im vollen Sinne des Wortes contradictorisch sind, so zwar, daß die Grundlage seiner Logik und seines ganzen Systems in der Formel ausgedrückt ist: „Das Absolute ist die Identität des Identischen „und Nicht-Identischen.“ [8]) Und das ist nicht bloß ein vorübergehend ausgesprochener Satz, sondern das durch achtzehn Bände hindurch auf jeder Seite beharrlich, ja unaufhörlich wiederholte Fundament und Grundprincip des Systems. Wir werden über diesen Punkt so viele Texte citiren, als die geziemenden Grenzen dieses Capitels uns gestatten können. Und man muß wohl wissen, wie Hegel das versteht. Das Identische und Nichtidentische ist für ihn das Sein und das Nichts. Sicherlich ist nichts weniger identisch, als diese zwei Dinge, weil sie in dem Widersprechendsten, das der Gedanke erfassen kann, die äußersten Grenzpunkte sind. Das Fundament des hegel'schen Systems ist dessenungeachtet die Identität des Seins und des Nichts. [9])

---

8) Hegel's Werke, zweite Auflage, Bd. XIV, S. 226 (Geschichte der Philosophie).

9) Das Sein als solches ... schlägt als dialektisch in sein Gegentheil um..., welches das Nichts ist. Bd. VI, S. 169. (Encyklopädie.) Seyn und Nichts ist Dasselbe. Ebend., S. 171.

Hier läßt sich zuerst der Weg und das Ziel des Sophisten erkennen. Er leügnet das Princip des Widerspruchs, um das Princip der Identität, die Identität des Verschiedenen, des Conträren, des Contradictorischen zur ausschließlichen Geltung zu bringen. Demzufolge ist alles eins; es gibt nur eine Substanz, alles ist Gott, nichts ist Gott. Der Pantheismus und der Atheismus kommen in einer Geburt zur Welt.

Um aber mit Ordnung zu Werke zu gehen, wollen wir Hegel zuerst in seiner Wurzel, d. h. in jenen Männern, die er selbst als seine Vorgänger und Väter anerkannte, in den griechischen Sophisten nämlich, näher betrachten.

Ohnehin ist es gut, zu wissen, wie die Sophisten zu allen Zeiten mit der Vernunft umgegangen sind.

Oft schon haben wir mit Platon, Leibnitz und anderen Philosophen gesagt: Es gibt zwei entgegengesetzte Richtungen, denen der Geist des Menschen nachgehen kann; die eine erhebt sich zum Sein, zu Gott; die andere führt abwärts zum Nichts; die eine ist die Richtung der Philosophen, die andere die der Sophisten. In allen Jahrhunderten finden sich Fußtapfen auf diesen zwei Wegen, die, je nachdem sie sich Gott zukehren oder frei von ihm sich abwenden, auf dem intellectuellen Gebiete ein Seitenstück zum moralischen Leben oder Tod der Seelen bilden.

In Griechenland sind die Sophisten die Repräsentanten dieser zweiten Richtung. Hegel erkennt sie als seine Vorgänger an.

„Ja, die Sophisten," sagt er, „sind die Lehrer Griechenlands, durch welche die Bildung überhaupt in Griechenland „zur Existenz kam." [10]) — „Sie sind," meint er, „beim gesunden Menschenverstande ebenso verschrieen, als bei der Moralität: „bei jenem ihrer theoretischen Lehre wegen, als sei es ein Unsinn, „daß nichts existire; in Ansehung des Praktischen, weil sie alle „Grundsätze und Gesetze umstoßen .... Dies ist das allgemeine „Geschrei gegen die Sophistik, ein Geschrei des gesunden Men-

10) Bd. XIV, S. 9.

„schenverstandes, der sich nicht anders zu helfen weiß.“ [11]) — Vergessen wir nicht, daß Hegel stets nur ironisch von der gesunden Vernunft redet. Es ist für ihn in der That nothwendig, die gesunde Vernunft zu verwerfen; denn dies ist das einzige Mittel für die Feststellung der Lehre seiner Väter, gleichwie seiner eigenen Lehre.

„Die Sophisten unterrichteten Griechenland in der Ent-„wicklung des freien Gedankens.“ ..... „Der mit sich identische „Gedanke richtet seine negative Kraft gegen die mannigfaltige „Bestimmtheit des Theoretischen und Praktischen, die Wahr-„heiten des natürlichen Bewußtseins und die unmittelbar gel-„tenden Gesetze und Grundsätze.“ [12])

Hegel rühmt das besonders von Gorgias. „Er war stark „in der Dialektik für die Beredsamkeit; aber sein Ausgezeich-„netes ist seine reine Dialektik über die ganz allgemeinen Kate-„gorien von Sein und Nichtsein, und zwar ganz nach Art der „Sophisten. Tiedemann sagt sehr schief: „Gorgias ging viel „„weiter, als irgend ein Mensch von gesundem Verstande gehen „„kann.“ Das hätte Tiedemann von jedem Philosophen sagen „können; jeder geht weiter, als der gesunde Menschenverstand.... „Gorgias' Werk: „Ueber die Natur“, worin er seine Dialektik „verfaßte, zerfällt in drei Theile:

„in dem ersten beweis't er, daß nichts ist;

„im zweiten, daß, auch angenommen, das Sein wäre, es „doch nicht anerkannt werden könne;

„im dritten, daß, wenn es auch ist und erkennbar wäre, doch „keine Mittheilung des Erkannten möglich sei.... Das ist kein „Geschwätz, wie man sonst wohl glaubt, sondern Gorgias' Dia-„lektik ist ganz objectiv und von höchst interessantem Inhalt.“ [13])

Nach dieser Erklärung entwickelt Hegel mit dem größten Ernst und mit der größten Hochachtung jene drei Thesen des Gorgias. Am Schlusse fügt er bei: „Diese Dialektik, die

---

11) Ebend., S. 6 u. 7.

12) Ebend., S. 8.

13) Ebend., S. 36 u. 37.

„Aristoteles gleichfalls als dem Gorgias eigenthümlich ange-
„hörend bezeichnet, hat ihre vollkommene Wahrheit; man sagt,
„indem man von Sein und Nichtsein spricht, immer auch das
„Gegentheil von dem, was man sagen will. Sein und Nichtsein
„sind sowohl dasselbe, als nicht dasselbe: sind sie dasselbe, so
„sage ich Beide, also Verschiedene; sind sie verschieden, so sage
„ich von ihnen dasselbe Prädikat, die Verschiedenheit aus." —
Also sind sie identisch!

„Diese Dialektik darf uns nicht verächtlich scheinen, als ob
„sie es mit leeren Abstractionen zu thun habe; sondern diese
„Kategorien [14]) sind einerseits in ihrer Reinheit das Allgemeinste,
„und sind sie andererseits auch nicht das Letzte, so ist Sein oder
„Nichtsein doch immer die Frage." [15])

Aus all dem schließt Hegel, daß die Sophisten sehr tiefe
Denker seien.

Diese Abenteüerlichkeiten sind von großer Bedeütung. Immer
ist Sein oder Nichtsein die Frage, wie Hegel sehr gut
bemerkt. Die Frage für den menschlichen Geist ist in der
That immer diese: Gott oder nicht? Der Geist der Finster-
niß oder des Atheismus hat zu allen Zeiten gegen den Geist
Gottes gestritten. Durch eine freie und verborgene Wahl in
jeder Seele gibt es Geister, die abwärts der Finsterniß zuschrei-
ten, und solche, die zum Lichte sich emporschwingen. Das Wort
Hegel's: „die Identität von Sein und Nichts" ist der Ausdruck
jener dem Nichts zugewendeten Richtung, die in einem Athem-
zuge sagt, daß es keinen Gott gebe und daß die Vernunft weder
die positive Evidenz der Identität noch die negative Evidenz
der Contradiction habe, aus dem Grunde, weil die Contradic-
torien identisch sind.

Fahren wir also weiter. Wir bitten den Leser, mit Geduld,
mit Muth und ohne zu vielen Schmerz auf diesem Wege zum
Tode und zur geistigen Zersetzung uns zu folgen. Dieser An-
blick ist aüßerst heilsam.

---

14) Sein und Nichtsein.

15) Ebend., Bd. XIV, S. 37.

III.

Zu bewundern ist, wie Parmenides, dieser ausgezeichnete Denker, der von Platon der große Parmenides genannt wird, [16]) diese beiden Wege beschrieben hat. Hegel citirt ihn, wiewohl zwischen beiden der schneidendste Gegensatz besteht. Aber hier zeigt sich einer der hervorstechendsten Züge im sophistischen Charakter Hegel's. Nichts steht gegen ihn. Warum das? Einfach deshalb, weil ihm das, was gegen ihn steht, identisch ist. Du sagst, daß das Sein ist und das Nichts nicht ist; ganz gut, ich sage es auch; ich betrachte dies als zwei contradictorische Sätze, und eben dadurch beweise ich deren Identität, und du mit mir.

Hegel citirt also aus Permenides jene bemerkenswerthe Stelle, an welcher der eleatische Philosoph auf das Geheimniß des menschlichen Geistes, der zwischen Irrthum und Wahrheit, zwischen Sein und Nichtsein hin- und herschwankt, mit dem Finger hindeütet. „Lerne," sagt die Göttin, „welches die beiden Wege „des Wissens sind. Auf der einen Seite steht das Princip, daß „allein das Sein existire, das Nicht aber nicht existire: hier ist „Gewißheit und Wahrheit. Auf der anderen Seite steht das „Princip, daß das Sein nicht ist und daß das Nichts nothwendig ist. Dieser Weg nimmt, ich sage es dir, eine der Vernunft gerade entgegenlaufende Richtung. Denn das, was nicht „ist, kannst du weder erkennen, noch erfassen, noch aussprechen. „Reden und denken, das hat nothwendiger Weise das Sein zum „Inhalt. Das Sein ist, und das Nichts ist nicht." [17]) Parmenides redet dann von „tauben, blinden und sinnlosen Geistern, „denen Sein und Nichtsein als das Nämliche und als etwas „Verschiedenes zugleich gilt — *οἱς το πελειν τε και οὐκ εἰναι* „*ταὐτον νενομισται κ' οὐ ταὐτον* —."

---

16) *Sophist.*, tom. II, pag. 240 der Zweibrückener Ausgabe.

17) Versuch über Parmenides, von Riaux, S. 209.

Hegel citirt diese Texte, hilft sich aber sogleich wieder aus der Schwierigkeit, einmal durch seinen allgemeinen Grundsatz über die Identität der Widersprüche, dann auch durch die Bemerkung, daß Parmenides nur vom Standpunkt der abstracten Vernunft aus rede. Man muß aber wissen, daß Hegel das Sein ohne das Nichts, oder das Nichts ohne das Sein abstract nennt; unter „concret“ versteht er das mit dem Nichts identificirte Sein. Anderswo bemerkt Hegel, daß die Anschauungsweise des Parmenides, „welcher „glaubt, daß das Absolute das Sein ist, und daß allein das „Sein existirt, das Nichts aber nicht ist, zugleich der Anfang „der Logik und der eigentlichen Philosophie sei.“ [18])

Heraklit, dieser, wie Hegel sagt, kühne Denker, hat schon vor den Sophisten als der Erste das tiefe Wort ausgesprochen: „Sein und Nichtsein ist identisch....“ [19]) Cicero konnte über diesen Satz nicht ins Klare kommen. Das hat, sagt Hegel, seinen Grund in der Plattheit Cicero's, „die derselbe zur Plattheit „Heraklit's macht.“ [20]) Hegel konnte den Cicero nicht leiden; wir werden unten sehen, warum.

„Heraklit also, der zuerst jenes große Wort aussprach, der „zuerst das Absolute in der Einheit der Gegensätze erkannte;“ [21])

---

18) ..... Der Anfang der Logik ist derselbe, wie der Anfang der eigentlichen Geschichte der Philosophie. Diesen Anfang finden wir in der eleatischen und näher in der Philosophie des Parmenides, welcher das Absolute als das Sein auffaßt, indem er sagt: das Sein nur ist und das Nichts ist nicht. Encyklop. Thl. I, §. 86, Zusatz 2.

19) Das allgemeine Princip betreffend hat „dieser kühne Geist zuerst das „tiefe Wort gesagt: Das Sein ist nicht mehr als das Nichtsein, es „ist ebenso wenig; oder Sein und Nichts sei Dasselbe.“ Hegel's Werke, Bd. XIII, S. 332.

20) .... Die eigene Plattheit des Cicero, die er zur Plattheit Heraklit's macht. XIII, 331.

21) Das ist das erste Concrete, das Absolute, als in ihm die Einheit Entgegengesetzter. XIII, 328.

„Heraklit ist der Vater der Philosophie. . . Hier sehen wir „Land; es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine „Logik aufgenommen.“ [22])

Der Gedanke Hegel's in Betreff des einen Vernunftprocesses, des Syllogismus nämlich, welcher auf das Princip der Identität und des Widerspruchs sich gründet, ist durch das Gesagte schon hinlänglich ins Klare gestellt. Hegel verwirft dieses Princip, da ja die Philosophie in seinen Augen erst in dem Momente beginnt, als der erste muthige Denker auszusprechen wagte: „Sein „und Nichts ist dasselbe; die Gegensätze sind identisch.“ Die Destruction des Princips der Identität und des Widerspruchs durch die Einführung eines neüen Princips ist nach ihm die erste Grundlage der Logik.

Wir wollen jedoch im Einzelnen sehen, wie Hegel in der Praxis und Theorie es durchführt, daß das Princip der alten Logik durch das conträre Princip von der Identität des Identischen und Nichtidentischen ersetzt werden müsse.

IV.

In Kraft dieses Princips, das Hegel eben so keck auf die Praxis übertrug, als er es in der Theorie formulirte, behauptet er in der That an verschiedenen Stellen folgende Arten der Identität:

Die eigentliche und strenge Identität des Seins und des Nichts. „Sein und Nichts ist dasselbe. — Das Nichts „ist als dieses unmittelbare, sich selbstgleiche, eben„so umgekehrt **dasselbe**, was das Sein ist.“ [23])

Die Identität der Finsterniß und des Lichtes. „Das reine „Licht ist reine Finsterniß.“ [24])

---

22) Hegel's Werke, XIII, 328.
23) Ebend., VI, 171.
24) Ebend., VI, 76.

Die Identität des Identischen und Nichtidentischen, worin das allgemeine Princip des Systems ausgesprochen ist. „Das „Absolute ist die Identität des Identischen und „Nicht-Identischen.“ 25)

Die Identität der zwei entgegengesetzten Begriffe in einem contradictorischen Satze. „Anstatt nach dem Satz des aus-„geschlossenen Dritten (welches der Satz des abstrac-„ten Verstandes ist) zu sprechen, wäre vielmehr zu „sagen: Alles ist entgegengesetzt. **Es gibt** in der „That **nirgends** ... **ein so abstractes Entweder-Oder,** „wie der Verstand solches behauptet. Alles, was „irgend ist, das ist ein Concretes, somit in sich selbst „Unterschiedenes und Entgegengesetztes.“ 26)

Die Identität der Identität und des Unterschiedes. „Der „Grund ist die Einheit der Identität und des Un-„terschiedes.“ 27)

Die Identität des Endlichen und des Unendlichen. „In-„dem sie beide, das Endliche und das Unendliche, „selbst Momente des Processes sind, sind sie **gemein-„schaftlich das Endliche,** und indem sie ebenso gemein-„schaftlich in ihm — im Processe der Entwicklung — und im „Resultate negirt sind, so heißt dieses Resultat als „Negation jener Endlichkeit beider mit Wahrheit das „Unendliche. Ihr Unterschied ist so der Doppelsinn, „den beide haben. Das Endliche hat den Doppelsinn,

„erstens nur das Endliche gegen das Unendliche „zu sein, das ihm gegenübersteht,

„und zweitens das Endliche und das ihm gegen-überstehende Unendliche **zugleich** zu sein.

„Auch das Unendliche hat den Doppelsinn, eines „jener beiden Momente (— des logischen Processes —) „zu sein, und so ist es das Schlechtunendliche; und

25) Ebend., XIV, 226.
26) Ebend., VI, 242.
27) Ebend., VI, 243.

„das Unendliche zu sein, in welchem jene beide, es „selbst und sein Anderes, nur Momente sind . . . „und so ist es das wahrhaft unendliche Sein.“ [28])

Wenn man also sagen wollte, „daß das Unendliche „und Endliche Eins sei,“ so ist das noch nicht genug; [29]) man muß sagen, daß das Unendliche das Endliche ist und umgekehrt. Wenn man anders sagt, so ist das Dualismus, „welcher „den Gegensatz von Endlichem und Unendlichem unüberwindlich „macht.“ [30])

Uebrigens ist es die Lehre Hegel's, daß in concreter Wirklichkeit nichts existire, als das Unendliche. — Das ist Pantheismus.

Wie aber versteht Hegel das? Er behauptet, daß das Endliche in seinem fortwährenden Anderswerden das wahre Unendliche ist. [31]) Hegel behauptet also, daß in Wirklichkeit nur das Endliche existire. — Das ist Atheismus: Atheismus dem Grunde nach, Pantheismus der Form nach.

Die Identität Gottes und des Menschen. „Gott ist Gott „nur insofern er sich selber weiß; sein sich Sich-

---

28) Ebend., III, 154. Cfr. VI, 184 ff.

29) Wenn man nach der angestellten Betrachtung auch hier leicht auf den Ausdruck verfallen kann, daß das Unendliche und Endliche Eins sei, daß ... die wahrhafte Unendlichkeit als Einheit des Unendlichen und Endlichen bestimmt und ausgesagt werde, so enthält solcher Ausdruck zwar Richtiges, aber er ist eben so sehr schief und falsch, wie vorhin von der Einheit des Seins und Nichts bemerkt worden ist.... Denn in jenem Ausdruck erscheint das Endliche als belassen; es wird nicht ausdrücklich als aufgehoben ausgedrückt. Ebend., VI, 188.

30) Ebend., VI, 186.

31) Da das, in welches Etwas übergeht, ganz dasselbe ist, was das, welches übergeht ..., so geht hiermit Etwas in seinem Uebergehen in Anderes nur mit sich selbst zusammen, und diese Beziehung im Uebergehen und im Anderen auf sich selbst ist die wahrhafte Unendlichkeit. Ebend., VI, 186.

„wissen ist ferner sein Selbstbewußtsein im Men-„schen.“ 32)

Die Identität der Freiheit und der Nothwendigkeit. „Der „Geist ist concret, und seine Bestimmungen Frei-„heit und Nothwendigkeit. Der Geist in seiner „Nothwendigkeit ist frei; nur in ihr findet er seine „Freiheit, wie seine Nothwendigkeit nur in seiner „Freiheit ruht.“ 33)

Die Identität des Guten und des Bösen. Nachdem Hegel gezeigt hat, daß Nothwendigkeit und Freiheit dasselbe sind, fügt er bei: „Ebenso verhält es sich mit dem Gegen-„satze des Guten und des Bösen, diesem Gegensatz „der in sich vertieften modernen Welt.“ 34)

In der Physik die Identität des Continuirlichen und Discreten. „Entweder ist die Materie **schlechthin** conti-„nuirlich oder punktuell; sie hat aber in der That „**beide Bestimmungen.**“ 35) — „Die continuirliche Größe „ist discret, denn sie ist nur Continuität des Vie-„len; die discrete Quantität ist continuirlich, ihre „Continuität ist das Eins als Dasselbe der vielen „Eins, die Einheit.“ 36)

Die Identität des Epikuräismus und Stoicismus. „Es „kömmt — bei den Epikuräern — eigentlich dasselbe Re-„sultat heraus, als bei den Stoikern.... Ihr Zweck „und Resultat steht hiemit auf gleicher Höhe und „ganz parallel mit der stoischen Philosophie.“ 37)

Die Identität des Positiven und des Negativen in der Mathematik. „Am Positiven und Negativen meint „man einen absoluten Unterschied zu haben. Beide

---

32) Ebend., VII, Abtheil. II, S. 448.
33) Ebend., XIII, 39. Vgl. VI, 72.
34) Ebend., VI, 73.
35) Ebend., XIII, 39.
36) Ebend., VI, 201.
37) Ebend., XIV, 453.

„sind indeß an sich dasselbe und man könnte des„halb das Positive auch das Negative nennen, und „ebenso umgekehrt.“ 38) Das wäre in Bezug auf die Namen, die conventionell in der Mathematik den Verbindungsaxen gegeben werden, ganz wahr. Aber der Sophist versteht es nicht bloß so, denn er schließt daraus, daß $+ y - y = 2 y$ sei. „So sind,“ sagt er, „in $- 8 + 3$ überhaupt eilf „Einheiten vorhanden.... So ist $+ y - y = 2 y$.“ 39)

Die Identität von Vermögen und Schulden in der Oekonomie; denn „was bei dem Einen, als Schuldner, ein „Negatives ist, dasselbe ist bei dem Anderen, dem „Glaübiger, ein Positives.“ 40) Wenn Jemand ebenso viel Schulden hat, als Vermögen, so bleibt gerade sein Vermögen noch als positives Capital, sagt Hegel. „Wenn seine active „und passive Bestimmung sich auch zur Null redu„cirten, bleibt positives Capital, als $+ a - a$ „$= a$.“ 41)

Wenn wir unseren Augen glauben können, so nimmt Hegel auch eine Identität an, die man kaum auszusprechen wagt, die Identität der Sonne und des Mondes nämlich. Wir wollen hier nichts behaupten; wir sagen nicht, daß Hegel so lehrte. Wir citiren nur den Text; der Leser möge urtheilen. „Beim „Etwas fällt uns sogleich das Andere ein, und wir „wissen, daß es nicht nur Etwas, sondern auch noch „Anderes gibt. Nun aber ist das Andere nicht ein „Solches, das wir nur so finden, dergestalt, daß

---

38) Ebend., IV, 240.

39) Ebend., IV, 52. — Wenn + W sechs Meilen Richtung nach Osten, — W aber sechs Meilen nach Westen bedeütet, und + und — sich aufheben, so bleiben die sechs Meilen Wegs, was sie ohne und mit dem Gegensatze waren. VI, 239.

40) So sind denn auch Vermögen und Schulden nicht zwei besondere, für sich bestehende Arten von Vermögen. Was bei dem Einen u. s. w. Ebend., VI, 240.

41) Ebend., IV, 54.

„Etwas auch ohne dasselbe gedacht werden könnte, „sondern Etwas ist an sich schon das Andere seiner „selbst, und dem Etwas wird im Anderen seine Grenze „objectiv. Fragen wir nunmehr nach dem Unter„schiede zwischen dem Etwas und dem Anderen, so „zeigt es sich, daß beide dasselbe sind, welche Iden„tität dann auch im Lateinischen durch die Bezeich„nung beider als *aliud* — *aliud* ausgedrückt wird. „Das Andere, dem Etwas gegenüber, ist selbst ein „Etwas, und wir sagen demgemäß: Etwas Anderes. „Ebenso ist andererseits das erste Etwas dem gleich„falls als Etwas bestimmten Anderen gegenüber selbst „ein Anderes. Wenn wir sagen: Etwas Anderes — so „stellen wir uns zunächst vor, Etwas, für sich genom„men, sei nur Etwas, und die Bestimmung, ein An„deres zu sein, komme demselben nur durch eine „bloß äußerliche Betrachtung zu. Wir meinen so „zum Beispiel, der Mond, welcher etwas Anderes „ist, als die Sonne, könnte wohl auch sein, wenn „die Sonne nicht wäre. In der That aber hat der „Mond als Etwas sein Anderes an ihm selbst (— soll „heißen: an sich selbst —), und dies macht seine Endlich„keit aus." [42]) Weil demnach das Etwas und sein Anderes immer das Nämliche sind, wie der citirte Paragraph beweis't, so folgt daraus, daß die Sonne und der Mond dasselbe sind, und um so mehr folgt daraus, daß der Mond die Sonne in sich selbst habe, weil im Allgemeinen stets das Etwas sein Anderes in sich hat.

Endlich die Identität des Irrthums und der Wahrheit. „Die Idee in ihrem Proceß macht sich selbst eine „Taüschung, setzt ein Anderes sich gegenüber, und „ihr Thun besteht darin, diese Taüschung aufzu„heben. Nur aus diesem Irrthume geht die Wahr„

---

42) Ebend., VI, 182 u. ff. Siehe unten nro. V.

„heit hervor und hierin liegt die Versöhnung mit „dem Irrthume und mit der Endlichkeit. Das An- „derssein oder der Irrthum, als aufgehoben, ist „selbst ein nothwendiges Moment der Wahrheit.“ [43])

Den vollen Sinn dieser Stelle begreift man erst dann, wenn man bedenkt, daß es sich hier nicht um eine Destruction, sondern um eine Absorption und Identificirung des Irrthums und des Endlichen handle. Denn anderswo wird die Idee von Hegel „die Einheit des Ideellen und Reellen, des „Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Lei- „bes“ genannt. [44]) Wie das Endliche, so muß auch der Irrthum, der mit dem Endlichen eins und dasselbe ist, mit dem Unendlichen verschmolzen, aber nicht von demselben in seinem ganzen Sein aufgehoben werden. Zum besseren Verständniß dessen muß man sich an den geheimnißvollen Gedanken erinnern, der mit dem Worte „aufheben“ ausgedrückt wird und die allbewegende Spannfeder im System Hegel's bildet. Hegel definirt dieses Wort nämlich dahin, daß es zugleich ein Vernichten und ein Bewahren ausdrückt, und er lobt die deütsche Sprache sehr darüber, daß sie mit diesem Worte einen Doppelgedanken verbunden hat, ohne den das System der Identität unmöglich wäre. „Es ist hiebei,“ sagt Hegel, „an die gedoppelte „Bedeütung unseres deütschen Ausdrucks **„aufheben“** „zu erinnern. Unter **„aufheben“** verstehen wir ein- „mal so viel als **hinwegraümen, negiren,** und sagen „demgemäß zum Beispiel, ein Gesetz, eine Ein- „richtung u. s. w. seien aufgehoben. Weiter heißt „dann aber auch **„aufheben“** so viel als **aufbewahren,** „und wir sprechen in diesem Sinne davon, daß

---

43) Ebend., VI, 384.

44) Die Idee kann als Subject-Object, als die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibes, als die Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr — i. e. an sich — selbst hat, als dessen Natur nur als existirend begriffen werden kann u. s. w. gefaßt werden. Ebend., VI, 388.

„etwas wohl aufgehoben sei. Dieser sprachge„bräüchliche Doppelsinn, wonach dasselbe Wort „eine negative und positive Bedeütung hat, darf „nicht als zufällig angesehen, oder etwa gar der „Sprache zum Vorwurf gemacht werden, als zur „Verwirrung Anlaß gebend; sondern es ist darin „der über das bloß verständige Entweder-Oder „hinausschreitende speculative Geist unserer Sprache „zu erkennen." 45) — Hier liegt der Schlüssel des hegel'schen Systems, in einer gleichzeitigen Affirmation und Negation durch ein und dasselbe Wort. Dieses Wort ist der wahre Schlüssel zum System der Identität.

Wolle man uns nicht anklagen, als hätten wir die Texte verstümmelt und ihren Inhalt alterirt, wenn wir sie nur stückweise mittheilen. Wir citiren nur, was nothwendig ist; aber wir citiren ganz im Sinne des Auctors. Nach der Identität des Seins und des Nichts, die Hegel unbestreitbar ausspricht, ist zum Beispiel die allerbefremdendste die zwischen gut und böse. Wir citiren aus Hegel den Text: „Das Böse ... ist dasselbe, „was die gute Gesinnung des Guten." Vollständig lautet der Text so: „Das Böse als die innerste Reflexion der „Subjectivität in sich gegen das Objective und Allgemeine, das „in ihr nur Schein ist, ist dasselbe, was die gute Gesinnung „des abstracten Guten." 46)

Man könnte hier die Hinweglassung des Wortes „abs„tract" tadeln. Man wäre aber dabei ganz im Unrecht, weil diese Hinweglassung den Gedanken des Auctors durchaus nicht alterirt, sondern vielmehr unsere Behauptung schwächt, und eben deshalb kommen wir darauf zurück. In der That, was ist für Hegel das abstracte Gute, das abstracte Sein u. s. w.? Es ist das reine Gute, das reine Sein; das Gute ohne die Verbindung mit seinem Gegensatz, dem Bösen; das reine Gute, das unmittelbare Gute, das Gute an sich. Das concrete Gute

45) Ebend., VI, 191. Cfr. III, S. 110.
46) Ebend., VII, Abtheil. II, S. 390.

ist für den Sophisten das mit seinem Gegensatze, dem Bösen, als identisch erkannte Gute, wie das concrete Sein das mit seinem Widerpruche, dem Nichts, als identisch erkannte Sein ist. Das ist in allen Werken Hegel's der constante fortwährend wiederholte Sinn der Worte „abstract" und „concret". Von diesem reinen, ungemischten, an sich gefaßten Guten sagt er, daß es in den sittlichen Regeln und Gesetzen des Gewissens ausgedrückt sei. Wie wir gesehen, behauptet er das, wenn er von den Sophisten redet. Dies wäre nun das abstracte Gute, das er mit dem Bösen als identisch annimmt.

Dem concreten Guten ergeht es übrigens nicht besser. Denn das concrete Gute liegt im allgemeinen Willen.[47]) Dieser allgemeine Wille, dieses Gute, ist aber nach Hegel ebenso wohl Recht und Pflicht, als nicht Recht und Pflicht.[48])

Wo wir demnach citirten: „Das Böse ... ist dasselbe, was „die gute Gesinnung des abstracten Guten," hätten wir kräftiger sagen können: „Das Böse als innerste Reflexion der Subjec„tivität gegen den allgemeinen Willen ist dasselbe, wie das reine „Gute, das Gute an sich." Das ist genau der Gedanke Hegel's, in Folge dessen er übrigens an hundert Stellen seiner Werke den tiefsten Ekel gegen die Moral an den Tag legt, indem er Jene verachtet, die sittliche Grundsätze feststellen, Jene rühmt, die sie mit Füßen treten; über Sokrates als den Erfinder der Bürgermoral spottet und behauptet er, an Epikur sei das Lobenswertheste und Beßte seine Moral. „Es ist Epikur's Moral „das Verschrieenste seiner Lehre, und daher auch „das Interessanteste; aber man kann auch sagen, „sie ist das Beßte daran."[49])

Es obwaltet also eine Zweideütigkeit durchaus nicht. Hegel

---

47) Ebend., VII, Abtheil. II, S. 388.

48) Für diese Unendlichkeit der Subjectivität ist der allgemeine Wille das Gute, Recht und Pflicht ebenso wohl, als auch nicht. Ebend., VII, Abtheil. II, S. 390.

49) Ebend., XIV, 444.

abstruirt alle Arten der Identität, die wir angeführt haben, und in dem Sinne, in welchem wir sie angeführt haben.

V.

Demnach ist constatirt, daß unsere gegenwärtige Sophistik, indem sie die Identität der Gegensätze behauptet, das Princip der Identität und des Widerspruchs zugleich aufhebt, d. h., daß sie dem Syllogismus und dem Satze, der das Denken und die Sprache selbst ist, sein Fundament entzieht.

Da aber dies trotz alles Beweises doch unglaublich ist, so können wir noch nicht weiter gehen und wollen die Texte anführen, in denen Hegel theoretisch zu Werke geht und alle bis auf den heütigen Tag anerkannte Logik als absurd, widersprechend und seit längst ruinos verwirft.

„Der Satz der Identität," sagt Hegel, „lautet „demnach: Alles ist mit sich identisch oder $A = A$; und „negativ: A kann nicht zugleich A und nicht A sein. — „Dieser Satz, statt ein wahres Denkgesetz zu sein, „ist nichts als das Gesetz des abstracten Ver- „standes. Die Form des Satzes widerspricht ihm „(soll heißen: sich) schon selbst, da ein Satz auch „einen Unterschied zwischen Subject und Prädicat „verspricht, dieser aber das nicht leistet, was seine „Form fordert." [50])

„Die Schule, in der allein solche Gesetze gelten, „hat sich längst mit ihrer Logik, welche dieselbe „ernsthaft vorträgt, bei dem gesunden Menschen- „Verstande, wie bei der Vernunft um den Credit „gebracht." [51])

„Es ist von großer Wichtigkeit, sich über die „wahre Bedeütung der Identität gehörig zu ver-

50) Hegel's Werke, VI, 230.
51) Ebend., S. 231.

„ständigen, wozu dann vor allen Dingen gehört, „daß dieselbe nicht bloß als abstracte Identität, „d. h. nicht als Identität mit Ausschließung des „Unterschiedes aufgefaßt wird. Dies ist der Punkt, „wodurch sich alle schlechte Philosophie von dem „unterscheidet, was allein den Namen der Philo„sophie verdient.“ 52)

„Der Satz des Gegensatzes 53) ist so ausgedrückt „worden: „Von zwei entgegengesetzten Prädicaten „„kömmt dem Etwas nur das Eine zu, und es gibt „„kein Drittes.“ Dieser Satz des ausgeschlossenen „Dritten . . ., die eigenthümliche Gedankenlosigkeit „der Abstraction . . ., ist der Satz des bestimmten „Verstandes, 54) der den Widerspruch von sich ab„halten will, und indem er dies thut, denselben „begeht. *A* soll entweder + *A* oder — *A* sein; „damit ist schon das Dritte, das *A* ausgesprochen, „das weder + noch — ist, und das ebenso wohl auch „als + *A* und als — *A* gesetzt ist.“ 55)

Versuchen wir es, uns über diesen Angriff auf die Principien der Identität und des Widerspruchs Rechenschaft zu geben. Plus A und minus A drückt eine Affirmation und eine Negation aus, die sich geradezu entgegengesetzt sind, wie wenn man zum Beispiel sagen würde: „Morgen werde ich sterben und morgen „werde ich nicht sterben.“ Die gewöhnliche Logik sagt, daß diese zwei contradictorischen Sätze einander ausschließen; daß der eine wahr, der andere falsch ist und daß es ein Mittelglied nicht gibt. Um dieser Evidenz zu entkommen, taüscht der Sophist das Auge durch ein Stück mathematischer Taschenkunst. Er sagt,

---

52) Ebend.

53) Principium exclusi tertii.

54) Der „bestimmte Verstand“ ist nach Hegel derjenige, der die Identität der Gegensätze nicht behauptet und demzufolge ein Ding als seiend oder als nicht seiend bestimmt.

55) Hegel's Werke, Bd. VI, S 238.

daß plus A die Affirmation, minus A die Negation sei, und daß es zwischen beiden ein Mittelglied gebe, welches weder das eine noch das andere, oder welches sowohl das eine als das andere sei, wie man wolle: nämlich A schlechthin. Der Auctor sagt aber nicht, daß man in der Mathematik immer plus A denkt und nothwendiger Weise denken muß, wenn man einfach A sagt: und dadurch ist sein Betrug vereitelt.

Doch verlassen wir das mathematische Gebiet, in welchem Hegel nichts versteht. Das Princip des Widerspruchs in der Logik besagt, daß, wenn ein Prädicat, zum Beispiel das Prädicat „gut", gegeben ist, man von einem und demselben Subject nur das Eine von Zweien thun kann; man muß entweder sagen: Es ist gut, oder: es ist nicht gut; man muß entweder behaupten oder negiren; ein Mittelding gibt es nicht. Hegel behauptet, zwischen dem Entweder und dem Oder gebe es immer noch ein Mittelglied und eine mögliche Ausgleichung, die das Ja und Nein zugleich behauptet und negirt. Man versuche es nun, mit dem Prädicate „gut" die drei Sätze zu bilden, von denen die Logik den dritten als unzuläßig erklärt. Der erste heißt zum Beispiel: Gott ist gut. Der zweite heißt: Gott ist nicht gut. Wie soll nun der dritte Satz heißen, in welchem man weder plus A noch minus A, sondern schlechthin ein reines A ohne Ja und Nein setzt? Man versuche es, man bilde mit dem Subjecte Gott und mit dem Prädicate gut einen Satz, aber ohne ein Ja oder Nein. Offenbar ist die Sprache für so etwas unfähig.

Man versuche es gleichwohl zu reden und sage: Gott gut. Wie die Mathematik, so wird alsdann auch die Logik sagen: Wenn man ausspricht: Gott gut, so heißt das: Gott ist gut. Wenn nichts beigesetzt wird, so versteht sich die Affirmation nothwendig von selbst, wie in der Mathematik plus A gemeint ist, wenn man A sagt. Es ist also unmöglich, außer den angegebenen zwei Sätzen noch einen dritten zu bilden, der sie beide in sich zusammenfassen würde. Es sind nur zwei Sätze möglich; der eine davon ist wahr, der andere falsch, und weiter gibt es nichts. Es ist absolut wahr, daß Gott gut ist; es ist

absolut falsch, daß Gott nicht gut ist; es ist absolut wahr, daß es zwischen diesen zwei Sätzen kein Mittelding gibt. Es ist absolut wahr, daß ein Dreieck drei Seiten hat; es ist absolut falsch, daß es nicht drei Seiten hat; es ist absolut wahr, daß es zwischen beiden Behauptungen ein Mittelding nicht gibt.

Dies ist das Princip des Widerspruchs, oder das Princip des ausgeschlossenen Dritten, das alles Denken und Reden nothwendiger Weise beherrscht.

Wie hilft sich Hegel da aus der Schwierigkeit? Er hat es euch bereits gesagt, aber ihr habt ihn nicht verstanden. Er hilft sich aus der Schwierigkeit durch ein Princip, das erst von ihm in die Wissenschaft ist eingeführt worden und die Logik umgestaltet, durch das Princip des dazwischenkommenden Dritten.[56])

Man kann sich da einer Reminiscenz aus den provençalischen Briefen nicht erwehren. Man erinnere sich an die Verwunderung des Provençalen, als der Casuist ihm den Namen „Mohatra" nennt.[57])

„Mohatra, mein Vater!"

„Ich sehe wohl, antwortet der Casuist, daß du nicht weißt, „was das sei."

Die beiden redenden Personen verständigen sich darüber, daß es in einem gegebenen Falle Diebstahl sei, wenn man Geld nehme.

„Also begeht man einen Diebstahl," sagt der Provençale, „wenn man Geld nimmt?"

„Doch nicht," entgegnet der Casuist.

„Wie aber ist das möglich?"

„Durch das dir unbekannte Princip, das Mohatra."

Wohlan, das Mohatra ist in unserem Gegenstande das da-

---

56) Principium tertii intervenientis.

57) Lettre VIII, tom. I, p. 139. — Mohatra est contractus, quando quis emit a te mercem majori pretio credito, cum pacto explicito vel implicito, ut tibi retrovendat minori pretio numerata pecunia. — *Liguor.* theol. moral. lib. IV, nro. 813.

zwischentretende Dritte, vermöge dessen zwischen Stehlen und Nichtstehlen ein Mittelding besteht, das Geldnehmen.

Gestehen wir, daß wir ebenso wenig wissen, was das Princip des dazwischentretenden Dritten sei. Wir müssen uns darüber instruiren. Und gleichwohl hat man es uns schon gesagt. Das dazwischentretende Dritte ist das A, das zwischen *plus A* und *minus A*, d. h. zwischen Ja und Nein in der Mitte liegt. Allerdings haben wir bereits gesehen, daß sich ohne Ja oder Nein unmöglich ein Satz bilden lasse, oder daß sich immer das Ja von selbst verstehe und Jedermann auf den ersten Augengenblick dies so sich denke, wenn man das eine und das andere weglassen wollte.

Wie aber bildet Hegel den dritten dazwischentretenden Satz, um die beiden Contradictorien, zum Beispiel: Gott ist gut und Gott ist nicht gut, auszugleichen? Auf folgende Weise: Er hat uns gesagt, daß A weder plus A, noch minus A ist; er fügt aber — was man vielleicht nicht beachtet hat — sogleich bei, daß dieses A eben deswegen zugleich plus A und minus A sei. Daher ist nichts leichter, als den in der Mitte liegenden dritten Satz zu bilden; er heißt: Gott ist gut und nicht gut.

Das ist das logische Mohatra Hegel's. Der Sophist sieht aber nicht, daß dieser dritte Satz nicht ein Satz ist, sondern zwei Sätze, die man der Kürze halber ohne Wiederholung des Subjects in Verbindung mit einander ausspricht. Es sind zwei contradictorische Sätze, zwischen die schlechterdings gar nichts in die Mitte getreten ist. Und in der That, der eine bleibt nach wie vor absolut wahr, der andere absolut falsch, gerade so, wie wenn man sagen würde: Das Dreieck hat drei Seiten und hat nicht drei Seiten.

Glaubt Hegel, daß man sagen könne, dieser bestimmte Mensch sei gut und nicht gut? Es würde dann genügen zu bemerken: Wenn es sich nicht um Gott oder mathematische Sätze, d. h. nicht um die Wahrheit selbst, sondern um ein zufälliges Sein, um ein complexes Wesen handelt, um einen Menschen zum Beispiel, so können darüber zwei contradictorische Sätze ausge-

sprochen werden, aber nicht zu gleicher Zeit und in derselben Beziehung, sondern unter verschiedenen Beziehungen. Dieser Mensch ist bis zu einem gewissen Punkte gut, darüber hinaus aber nicht: wo ist da ein Widerspruch? Sein Herz ist gut, sein Kopf aber nicht: das sind zwei verschiedene Subjecte, Herz und Kopf. Nicht vom nämlichen Subjecte also behauptet man zwei conträre Prädicate. Das Princip des Widerspruchs bleibt also ohne Ausnahme wahr. „*A* kann nicht zugleich *A* und „nicht *A* sein," wie Hegel selber das Princip ausdrückt, um es zu negiren.

Nach ihm sind die Gegensätze absolut identisch und die nämliche Sache kann zu gleicher Zeit in dem nämlichen Sinne und unter derselben Beziehung affirmirt und negirt werden. Er rühmt Platon, weil derselbe bereits das eingesehen habe.

„Platon thut den Ausspruch, daß das Andere, das „Negative, das Nichtidentische zugleich das Identische „ist und dies in einer und derselben Beziehung. Es sind nicht „bloß verschiedene Seiten des nämlichen Objectes, die miteinan„der im Widerspruch stehen." [58])

Will man vielleicht auch wissen, auf welche Weise Hegel sein eigenes Princip feststelle und direct begründe, nachdem er, wie er sich schmeichelt, das Princip der alten Logik umgestürzt hat?

Man kann das ohne die Texte gar nicht glauben; man glaubt es nicht, wenn man nicht mehrere Texte vor Augen hat.

Sein Beweis ist folgender:

Man nehme ein beliebiges Object: ich sage, daß dieses Object mit jedem anderen identisch ist. In der That, man habe ein zweites, von dem ersten verschiedenes Object. Dieses zweite Object ist in Rücksicht auf das erste das Andere; aber in Bezug auf das zweite Object ist auch das erste das Andere. Also sind beide Objecte das Andere.

Demzufolge sind sie identisch, nach dem Principe der alten

---

58) Hegel's Werke, Geschichte der Philosophie. S. 213.

Logik, daß zwei Dinge, die mit einem Dritten identisch sind, auch unter sich identisch sind.

Das ist Hegel's wahrhaft lächerlicher Beweis.

Man erkennt hier die Rolle des in Mitte tretenden Dritten — principium tertii intervenientis — in der Logik Hegel's. Das „Andere" ist hier der Mittelbegriff, der die beiden verschiedenen Objecte eint und ihre Identität beweis't. Auf diese Weise sind das Identische und Nichtidentische immer identisch.

Wird man sagen, daß wir nicht genau citiren? Aber Willm, Hegel's wohlgewogener und geduldiger Historiograph, faßt das Argument so zusammen:

„Das ist," sagt er, „die subtile Deduction des Grundprincips Hegel's. Sie beruht hauptsächlich auf der sophistischen „Behauptung, daß ein bestimmtes Ding im Uebergehen in ein „Anderes nur mit sich selbst zusammengeht, weil es in Beziehung auf das Andere selbst ein Anderes und „folglich mit ihm identisch ist." 59)

Verlangt man den Text selbst?

Zu seinem Verständniß muß man das Wort „Etwas" so fassen, als ob es ein Eigenname wäre.

„Etwas ist im Verhältniß zu einem **Anderen** selbst „schon ein Anderes gegen dasselbe; somit da das, „in welches es übergeht, ganz dasselbe ist, was das, „welches übergeht — beide haben keine weitere, „als eine und dieselbe Bestimmung, **ein Anderes** zu „sein —, so geht hiermit Etwas in seinem Uebergehen in Anderes nur mit sich selbst zusammen, „und diese Beziehung im Uebergehen und im Anderen auf sich selbst ist die wahrhafte Unendlichkeit. Oder negativ betrachtet: was verändert wird, „ist das Andere, es wird das Andere des Anderen. „So ist das Sein, aber als Negation der Negation „wieder hergestellt und ist das Fürsichsein." 60)

59) Willm, Bd. IV, S. 160.

60) Hegel's Werke, VI, 186.

Das verschafft wenig Aufklärung; darum folgt hier ein anderer Text. Das Wort „Etwas" nehme man wieder als Eigennamen.

„Etwas ist an sich das Andere seiner selbst und „dem Etwas wird im Anderen seine Grenze ob„jectiv. Fragen wir nunmehr nach dem Unterschied „zwischen dem Etwas und dem Anderen, so zeigt es „sich, daß beide dasselbe sind, welche Identität „dann auch im Lateinischen durch die Bezeichnung „beider als *aliud* — *aliud* ausgedrückt ist. Das An„dere, dem Etwas gegenüber, ist selbst ein Etwas, „und wir sagen demgemäß: Etwas Anderes. Eben„so ist andererseits das erste Etwas dem gleichfalls „als Etwas bestimmten Anderen gegenüber selbst „ein Anderes. Wenn wir sagen: Etwas Anderes — „so stellen wir uns zunächst vor, Etwas, für sich ge„nommen, sei nur Etwas, und die Bestimmung, ein „Anderes zu sein, komme demselben nur durch eine „äußerliche Betrachtung zu. Wir meinen so zum „Beispiel, der Mond, welcher etwas anderes ist als „die Sonne, könnte wohl auch sein, wenn die Sonne „nicht wäre. In der That aber hat der Mond — als „Etwas — sein Anderes an ihm — an sich — selbst, „und dies macht seine Endlichkeit aus." [61])

Das Etwas und das Andere sind demnach identisch, weil das Etwas das Andere und das Andere das Etwas ist.

Man könnte die Citate über diesen Punkt nicht erschöpfen; es ist dies das Grundprincip Hegel's, das Princip, das er unwiderleglich dargethan zu haben vorgibt. Wir geben noch eine Stelle aus seinem größeren Werke über die Logik. [62]) Die hier größer gedruckten Worte sind bei Hegel durchschossen gedruckt. Der Beweis ist siegreich und vollkommen klar.

---

61) Ebend., S. 182.

62) Zweite Ausg., Bd. I, S. 116.

„**Etwas** und **Anderes** sind beide erstens Daseiende „oder **Etwas**.

„Zweitens ist ebenso jedes ein **Anderes**. Es ist „gleichgiltig, welches zuerst und bloß darum — „nämlich weil zuerst — **Etwas** genannt wird. Im „Lateinischen, wenn sie in einem Satze vorkommen, „heißen beide *aliud*, oder Einer den Anderen, *alius* „*alium*; bei einer Gegenseitigkeit ist der Ausdruck: „*alter alterum* analog —. Wenn wir ein Dasein *A* „nennen, das andere aber *B*, so ist zunächst *B* als „das Andere bestimmt. Aber *A* ist eben so sehr das „Andere des *B*. Beide sind also auf gleiche Weise „auch **Andere**. Beide sind sowohl als **Etwas** als auch „als **Anderes** bestimmt, hiermit **dasselbe**."

Dieser Text, der Grundbeweis für das System Hegel's, ist zu klar und zu köstlich, als daß er hier dürfte übergangen werden. Man muß ihn genau kennen; er ist die beßte Widerlegung Hegel's.

Aber wahrhaft unglaublich ist es, daß dieser possierliche Beweis, auf dem das ganze System beruht, von Hegel und seinen Schülern „ganz einfache, aber unwiderlegliche „Reflexionen" genannt werden.[63])

Wir wollen diese Reflexionen nicht widerlegen, wir wollen vielmehr sehen, wie Aristoteles in diesem Punkte gedacht hat.

VI.

Hier bieten sich drei merkwürdige Dinge auf einmal dar. Das erste ist, daß Aristoteles das System Hegel's gekannt und beschrieben hat. Das zweite ist, daß er auf die triftigste Weise darüber gerichtet hat. Das dritte ist, daß Hegel, der dieses weiß, den Aristoteles leidenschaftlich bewundert, und daß

---

63) Hegel's Werke, Bd. VI, S. 189.

die Hegelianer sich Söhne des Aristoteles nennen, gleichwie sie sich für die Enkel der Sophisten ausgeben.

Die letzte Thatsache darf uns nicht mehr überraschen; denn, wenn Aristoteles in allen Stücken dem Hegel direct widerspricht, so folgt daraus, daß er mit ihm übereinstimmt; denn die Gegensätze sind identisch. Warum aber kann Hegel dann den Cicero nicht ertragen, von dem er von vorne herein in einigen Punkten widerlegt wird? Warum wirft er ihm Absurdität, Fadheit und Plattheit vor, während er gegen Aristoteles, von dem er in allen Stücken zerschmettert wird, in Schmeicheleien ganz verschwenderisch ist? Es kömmt daher, weil er Furcht vor Aristoteles hatte und es nicht wagte, dessen Namen zu seinem Gegner zu machen. Ein anderer Grund läßt sich nicht einsehen.

Cicero — und das muß Hegel sehr schlimm finden — widerlegt in Epikur das Princip des dazwischentretenden Dritten, dessen Formulirung Letzterer nicht finden konnte, dessen Nothwendigkeit er aber mit allen Sophisten erkannte. „Der epikuräische Philosoph", sagt Cicero, „widersteht unverschämt der „Evidenz. . . . So geht Epikur um mit dem Entweder und „Oder, von denen man nur eines als wahr ponirt, wenn „man ein Dilemma bildet. Wenn Epikur einen Satz zugäbe, wie „den folgenden: Epikur wird morgen entweder noch „leben oder nicht mehr leben, — so fürchtet er, das eine „von diesen Zweien müßte nothwendig wahr sein. Darum ist „er daran gegangen, die bindende Kraft eines Dilemma zu „negiren. Läßt sich damit noch etwas an Stupidität vergleichen?" [64])

64) Tam impudenter resistere .... Idem facit contra dialecticos, a quibus cum traditum sit, in omnibus disjunctionibus, in quibus *aut etiam non* poneretur, alterutrum verum: pertimuit ne si concessum esset hujusmodi aliquid; aut vivet cras aut non vivet Epicurus, alterutrum fieret necessarium, totum hoc *aut etiam aut non* negavit esse necessarium. Quo quid dici potest obstrusius? *De natur. deor.* lib. I, XXV.

Um den Pantheismus zu begründen, sagten wir, stürzt Hegel alle Gesetze der Vernunft und ihres doppelten Verfahrens um. In wie fern er nur den Syllogismus destruirt, hat er es klarer Weise mit Aristoteles zu thun; in wiefern er die Dialektik destruirt, wird er an Platon seinen Gegner finden.

Sehen wir, ob Aristoteles den Hegel im Voraus schon erkannt hat, und wie er über ihn urtheilt.

Hegel nennt den Aristoteles „einen der reichsten und tiefsten „Geister, die je auf Erde lebten; einen Mann, dem keine Zeit „einen gleichen an die Seite zu stellen hat; dem durch gedanken- „lose Traditionen so viel Unrecht gethan worden ist, wie keinem „anderen Philosophen; dem man Lehren zuschreibt, die gerade „das Entgegengesetzte seiner Philosophie sind; der übrigens so „gut, als unbekannt ist.“ [65])

Nach dieser Voraussetzung sagen wir — und wir wägen unsere Worte wohl ab —, daß im System Hegel's nicht ein einziger wesentlicher Punkt sich findet, den Aristoteles nicht gekannt, beschrieben, entschleiert, absolut in Abrede gestellt, als absurd qualificirt und mit der größten Verachtung behandelt hätte.

Man begreift die Möglichkeit einer solchen Widerlegung, die schon drei und zwanzig Jahrhunderte im Voraus geschrieben wurde.

Aristoteles sah die Sophisten, die Väter Hegel's, wie dieser selbst bekennt, vor seinen Augen. Er kannte Heraklit, von dem Hegel sagt: „Es ist kein Satz des Heraklit, den ich „nicht in meine Logik aufgenommen.“ [66]) Kurz, das tiefe Genie des Aristoteles sah vor sich die Realität des menschlichen Geistes und die psychologische Möglichkeit seiner doppelten Richtung, entweder zum Lichte des Seins oder zur Finsterniß des Nichts hin. Er hat die finstere Richtung der Sophisten, die sich zu allen Zeiten gleich bleiben, gekannt, gezeichnet und absolut verworfen.

---

65) Hegel's Werke, Bd. XIV, S. 264.

66) Ebend., XIII, 328.

Wollen wir sehen, was Aristoteles über das Princip der Identität oder des Widerspruchs sagt, mit dem wir gegenwärtig beschäftigt sind; über das Princip, von dem Hegel sagt, daß es nur in der Scholastik gegolten habe, die eben deshalb sowohl beim gemeinen Verstande der Menschen als in den Augen des Denkers ihren Credit verloren. [67])

„Das unumstößlichste Princip von allen," sagt Aristoteles, [68]) „ist nun dasjenige, bei welchem Taüschung unmöglich ist. Am „leichtesten erkennbar muß ein solches Princip sein — denn in „dem, was man nicht kennt, taüscht man sich —, und ebenso „darf es nicht auf willkürlichen Annahmen beruhen; denn was „man haben muß, wenn man überhaupt erkennen will, das kann

---

67) Ebend., VI, 231.

68) *Προςηκει δε τον μαλιστα γνωριζοντα περι ἑκαστον γενος ἐχειν λεγειν τας βεβαιοτατας ἀρχας του πραγματος, ὡστε και τον περι των ὀντων ᾗ ὀντα τας παντων βεβαιοτατας. Βεβαιοτατη δε ἀρχη, περι ἡν διαψευσθηναι ἀδυνατον. Γνωριμωτατην τε γαρ ἀναγκαιον εἰναι την τοιαυτην (περι γαρ ἁ μη γνωριζουσιν, ἀπατωνται παντες) και ἀνυπεθετον. Ἡν γαρ ἀναγκαιον ἐχειν τον ὁτιουν ξυνιεντα των ὀντων, τουτο οὐχ ὑποθεσις. Ὁ δε γνωριζειν ἀναγκαιον τῳ ὁτι οὑν γνωριζοντι, και ἡκειν ἐχοντα ἀναγκαιον.*

Ὁτι μεν οὐν ἡ τοιαυτη πασων βεβαιοτατη ἀρχη δηλον· τις δ' ἐστιν αὐτη μετα ταυτα λεγομεν. Το γαρ αὐτο ἁμα ὑπαρχειν τε και μη ὑπαρχειν ἀδυνατον τῳ αὐτῳ και κατα το αὐτο. Και ὁσα ἀλλα προςδιορισαιμεθ' ἀν, ἐστω προςδιωρισμενα προς τας λογικας δυςχερειας.

Αὑτη δη πασων ἐστι βεβαιοτατη των ἀρχων· ἐχει γαρ τον εἰρημενον διορισμον. Ἀδυνατον γαρ ὁντιουν ταὐτον ὑπολαμβανειν εἰναι και μη εἰναι, καθαπερ τινες οἰονται λεγειν Ἡρακλειτον· οὐκ ἐστι γαρ ἀναγκαιον, ἁ τις λεγει, ταὐτα και ὑπολαμβανειν. Εἰ δε μη ἐνδεχεται ἁμα ὑπαρχειν τῳ αὐτῳ τἀναντια (προςδιωρισθω δ' ἡμιν και ταυτῃ τῃ προτασει τα εἰωθοτα), ἐναντια δ' ἐστι δοξα ἡ της ἀντιφασεως, φανερον ὁτι ἀδυνατον ἁμα ὑπολαμβανειν τον αὐτον εἰναι και μη εἰναι το αὐτο· ἁμα γαρ ἀν ἐχοι τας ἐναντιας δοξας ὁ διεψευσμενος περι τουτου.

Διο παντες οἱ ἀποδεικνυντες εἰς ταυτην ἀναγουσιν ἐσχατην δοξαν. φυσει γαρ ἀρχη και των ἀλλων ἀξιωματων αὐτη παντων.

„keine willkürliche Annahme sein. Endlich was derjenige wissen „muß, der irgend etwas erkennen will, das muß er schon mit „sich bringen.“

Was ist nun das für ein Princip?

Das folgende: „Es ist unmöglich, daß eines und „dasselbe einem und demselben in einer und der„selben Beziehung zugleich zukomme und nicht zu„komme. Wenn wir zu diesem Satze noch einige Bestim„mungen hinzufügen, so geschieht es nur zu dem Zweck, logische „Einwendungen abzuwehren.“

„Dieses Princip, sagen wir, ist das allerunumstößlichste; „denn es hat die oben genannten Merkmale.[69]) Unmöglich ist „es nämlich, daß Jemand glaube, eines und dasselbe sei und „sei nicht, eine Ansicht, wie sie Heraklit nach der Meinung „Einiger ausgesprochen hat. Wenn jedoch Heraklit auch so sagte, „so ist gerade nicht nothwendig, daß Einer auch glaube, was „er sagt. Wenn es also unmöglich ist, daß einem und dem„selben zugleich Entgegengesetztes zukomme — es mögen auch „bei diesem Vordersatze noch die weiteren gewöhnlichen Be„stimmungen ergänzt werden — und wenn eine Meinung der „anderen als widersprechend entgegengesetzt ist; so ist es offen„bar unmöglich, daß einer und derselbe zugleich glaube, eines „und dasselbe sei und sei nicht: denn wer von diesem Glauben „sich in Irrthum führen ließe, hätte zugleich die entgegengesetzten „Meinungen.“

„Jedermann, der einen Beweis geführt, reducirt ihn des„halb auf diesen Satz, als auf ein Letztes, zurück: denn dieser „Satz ist das natürliche Princip für sämmtliche andere Axiome.“

---

69) A. Schwegler, nach dessen Uebersetzung die Stellen aus der Metaphysik des Aristoteles citirt sind, bemerkt, es scheine hier eine Umstellung der Sätze nöthig. Die logische Aufeinanderfolge derselben ist folgende: *Το γαρ αὐτο ἁμα ὑπαρχειν τε και μη ὑπαρχειν ἀδυνατον τῳ αὐτῳ και κατα το αὐτο· αὐτη δε πασων ἐστι βεβαιοτατη των ἀρχων· ἐχει γαρ τον εἰρημενον διορισμον. Και ὁσα ἀλλα προςδιορισαιμεϑ' ἀν, ἐστω προςδιωρισμενα προς τας λογικας δυςχερειας.*

Gewiß, das läßt nichts zu wünschen übrig. Aristoteles behauptet, wie man sieht, auf die kategorischeste Weise genau das Gegentheil von dem, was Hegel sagt. Man wird aber sehen, was er von Jenen denkt, die das fragliche Princip nicht annehmen, das heißt von gewissen Philosophen, „die behaupten, „es sei möglich, daß das Nämliche sei und nicht sei, und daß „die Contradictorien zugleich gefaßt werden können.“ [70])

„Wer das behauptet“, sagt Aristoteles, „hebt alle Rede auf „und redet dennoch fort.“ [71])

Dies verräth die Hand des Meisters. Man kann über Hegel nichts Tieferes, nichts Besseres sagen.

Aristoteles entwickelt seinen Gedanken auf folgende Weise [72]): „Was uns betrifft, so haben wir so eben angenommen, es sei „unmöglich, daß etwas zugleich sei und nicht sei, und haben „mittelst dieser Annahme gezeigt, daß unser Princip das aller„unumstößlichste ist.“

„Wenn jedoch Einige,“ fährt er fort, [73]) „auch dieses Prin„cip bewiesen haben wollen, so beruht diese Forderung auf „Mangel an philosophischer Bildung; denn Mangel an philo„sophischer Bildung ist es, nicht zu wissen, für was man Be„weis suchen muß und für was nicht. Für alles einen Beweis

---

70) *Εἰσι δε τινες, οἱ αὐτοι τε ἐνδεχεσθαι φασι το αὐτο εἰναι και μη εἰναι, και ὑπολαμβανειν αὐτως.* *Metaph.*, IV, 4.

71) *Αναιρων γαρ λογον ὑπομενει λογον.* *Ibid.*, nro. 9.

72) *Ημεις δε νυν εἰληφαμεν ὡς ἀδυνατου ὀντος ἁμα εἰναι και μη εἰναι, και δια τουτου ἐδειξαμεν, ὁτι βεβαιοτατη αὑτη των ἀρχων πασων.* *Ibid.*, nro. 2.

73) *Αξιουσι δη και τουτο ἀποδεικνυναι τινες δἰ ἀπαιδευσιαν· ἐστι γαρ ἀπαιδευσια το μὴ γιγνωσκειν τινων δει ζητειν ἀποδειξιν και τινων οὐ δει. Ολως μεν γαρ ἀπαντων ἀδυνατον ἀποδειξιν εἰναι· εἰς ἀπειρον γαρ ἀν βαδιζοι, ὡστε μηδ' οὑτως εἰναι ἀποδειξιν. Ει δε τινων μη δει ζητειν ἀποδειξιν, τινα ἀξιουσιν εἰναι μαλλον τοιαυτην ἀρχην οὐκ ἐχοιεν εἰπειν.*

Εστι δ' ἀποδειξαι ἐλεγκτικως και περι τουτου ὁτι ἀδυνατον, ἀν μονον τι λεγῃ ὁ αμφισβητων· ἀν δε μηδεν, γελοιον το ζητειν λογον προς τον μηδενος ἐχοντα λογον, ᾗ μηδενα ἐχει λογον. Ομοιος γαρ φυτῳ ὁ τοιουτος ᾗ τοιουτος ἠδη. *Ibid.*

„zu geben, ist überhaupt unmöglich: denn es würde ins Unendliche fortgehen, so daß, wenn man auch diesen Weg einschlagen wollte, doch kein Beweis zu Stande käme. Gibt es „aber einiges, wofür man keinen Beweis suchen darf, so möchten „diese Leüte wohl schwerlich angeben können, was sich eher zu „einem solchen — nicht weiter zu beweisenden — Princip eigne „(als der Satz des Widerspruchs)."

„Widerlegend läßt sich jedoch auch hier ein Beweis her„stellen und die Unmöglichkeit der obigen Behauptung darthun, „vorausgesetzt, daß der Streitende nur etwas rede — d. h. mit „seiner Rede einen bestimmten Sinn verbinde —. Redet er „nichts, so wäre es lächerlich, vernünftige Gegenrede zu suchen „gegen den, der für nichts Rede hat, und zwar sie zu suchen „gerade gegen sein Nichtreden: denn ein solcher Mensch ist nahe„zu wie eine Pflanze."

Wer zugibt, daß die Worte einen Sinn haben, sagt Aristoteles, gibt das Princip zu, daß etwas nicht zugleich sein und nicht sein könne. Warum? „Weil es eine einleüchtende Wahr„heit ist, daß das Wort das Sein oder Nichtsein eines Dinges „bezeichnet, woraus folgt, daß sich nicht alles zugleich so und „nicht so verhalten kann. . . . Jedes Wort muß ein abgegrenztes, „bestimmtes Object bezeichnen. . . . Nicht etwas Bestimmtes be„zeichnen, heißt nichts bezeichnen. Sobald aber die Worte „nichts bezeichnen, so ist alle gegenseitige Unterredung aufge„hoben, ja in Wahrheit auch die Unterredung mit sich selbst, „da man nichts denken kann, wenn man nicht etwas Bestimmtes „denkt." 74)

---

74) *Πρωτον μεν οὐν δηλον, ὡς τουτο γ' αὐτο ἀληθες, ὁτι σημαινει το ὀνομα το εἰναι ἠ μη εἰναι τοδε· ὡστε οὐκ ἀν παν οὑτως και οὐχ οὑτως ἐχοι . . . Εστω δη, ὡσπερ ἐλεχθη κατ' ἀρχας σημαινον τι το ὀνομα και σημαινον ἑν. . . . Το γαρ μη ἑν τι σημαινειν οὐδεν σημαινειν εστιν. Μη σημαινοντων δε των ὀνοματων ἀνηρηται το διαλογεσθαι προς ἀλληλους, κατα δε την ἀληθειαν και προς αὑτον· οὐδεν γαρ ἐνδεχεται νοειν μη νοουντα ἑν. Ibid.*, nro. 10. 13. 14.

An einer anderen Stelle [75]) kömmt Aristoteles wieder auf diesen Gegenstand zurück. „Es findet sich ein Princip, in Hin„sicht dessen man sich nicht taüschen kann, sondern vielmehr im„mer mit Nothwendigkeit die Wahrheit sagen muß, nämlich der „Satz, daß eines und dasselbe nicht zu einer und derselben „Zeit sein und nicht sein kann: oder was sich sonst noch in „dieser Weise entgegengesetzt ist. Für Sätze dieser Art gibt es „keinen Beweis schlechthin, sondern nur einen Gegenbeweis für „den, der sie leügnet. Es gibt nämlich kein festeres Princip, „aus dem man den Beweis führen könnte."

„Wer nun behauptet, etwas sei und sei nicht, verneint eben „das, was er behauptet, verneint also, daß das Wort das be„deüte, was es bedeütet."

Aristoteles zeigt also, wie wir behaupteten, in klarer Weise, daß Hegel vermöge seines Grundprincips über die Identität der Gegensätze keinen bestimmten Sinn mehr mit den Wörtern verbinde und mithin alles Reden und Denken absolut unmöglich mache.

„Es ist klar," sagt Aristoteles, [76]) „daß man mit einem „solchen Menschen über nichts eine Untersuchung anstellen kann. „Denn er sagt in Wirklichkeit nichts; er sagt nicht, daß die „Dinge entweder so seien oder daß sie anders seien, sondern

75) *Εστι δε τις ἀρχη, περι ἡν οὐκ ἐστι διεψευσθαι, τουναντιον δ' ἀναγκαιον εχει ποιειν, λογῳ δε ἀληθευειν, ὁτι οὐκ ἐνδεχεται το αὐτο καθ' ἑνα και τον αὐτον χρονον εἰναι και μη εἰναι, και τἀλλα τουτον αὐτοις ἀντικειμενα τροπον. Και περι των τοιουτων ἁπλως μεν οὐκ ἐστιν ἀποδειξις, προς τουδε ἐστιν· οὐ γαρ ἐστιν ἐκ πιστοτερας ἀρχης αὐτου τουτου ποιησασθαι τον συλλογισμον, δει δε, εἰπερ ἐσται το ἁπλως ἀποδεδειχθαι. . .. Ο δε λεγων εἰναι τουτο και μη εἰναι, τουτο ὁ φησιν ου φησιν, ὡσθ' ὁ σημαινει τοὐνομα, τουτ' οὐ φησι σημαινειν. Metaph.*, XI, 5.

76) *Αμα δε φανερον, ὁτι περι οὐδενος ἐστι προς τουτον ἡ σκεψις. Ουδεν γαρ λεγει· οὐτε γαρ οὑτως, οὐτ' οὐχ οὑτως λεγει, ἀλλ' οὑτως τε και οὐχ οὑτως. Και παλιν γε ταυτα ἀποφασιν ἀμφω, ὁτι οὐθ' οὑτως, οὐτε οὐχ οὑτως λεγει, ἀλλ' οὑτως τε και οὐχ οὑτως. Metaph.*, lib. IV, cap. IV, nro. 50.

„er sagt, daß sie zugleich so und zugleich anders seien. „Und wieder verneint er beides und behauptet, daß die Dinge „weder so, noch anders seien.“

Es scheint wahrhaft, Aristoteles habe den Hegel gelesen und die weiter oben citirten Blätter vor Augen gehabt, auf denen Hegel nicht einfach sagt, es existire ein + *A* oder ein — *A*, d. h. die Dinge seien entweder so oder anders; sondern es existire ein A, welches zugleich *plus A* und *minus A* ist, d. h. die Dinge seien zu gleicher Zeit so und anders; und — womit die Sache auf die Spitze getrieben ist — dieses A sei weder *plus A* noch *minus A*, d. h. die Dinge seien nicht entweder so oder anders, sondern zugleich so und anders.

Man sieht, Aristoteles hat den Hegel übersetzt.

Mit Nachdruck behauptet er überall, daß Jene, die das Princip des Widerspruchs verwerfen, „weder ein Wort aus„sprechen, noch eine Unterredung pflegen können; denn solche „Leüte behaupten eine Sache und behaupten sie zugleich nicht. „Wodurch unterscheidet sich nun ein solcher Mensch von einer „Pflanze, wenn er keine bestimmte Meinung von irgend etwas „hat?“ [77])

„Aus dieser Annahme [78]) erwuchs die am meisten auf die „Spitze getriebene Lehre, die Meinung derer, die sich Anhänger „Heraklit's nennen — dessen Sätze Hegel insgesammt adoptirt —. „Auch Kratylus theilte diese Meinung und kam zuletzt auf den „Gedanken, man solle gar nichts sagen, weshalb er nur mit „dem Finger ein Zeichen gab.“ [79])

---

77) *Εἰ δε ὁμοιως ἁπαντες και ψευδονται και ἀληθη λεγουσιν, οὐτε φθεγγεσθαι οὐτε εἰπειν τῳ τοιουτῳ ἐστιν. Ἁμα γαρ ταυτα τε και οὐ ταυτα λεγει. Εἰ δε μηδεν ὑπολαμβανει, ἀλλ' ὁμοιως οἰεται και οὐκ οἰεται, τι ἀν διαφεροντως ἐχοι των πεφυκοτων. Ibid.*, nro. 53.

78) Aus der Annahme, es sei nicht möglich, von der Natur etwas Wahres auszusagen.

79) *Ἐκ γαρ ταυτης της ὑποληψεως ἐξηνθησεν ἡ ἀκροτατη δοξα των εἰρημενων, ἡ των φασκοντων ἡρακλειτιζειν, και οἱαν Κρατυλος εἰχεν, ὁς το*

Aber, wird man vielleicht sagen, dieses Mißverständniß zwischen Aristoteles und Hegel kömmt daher, weil Aristoteles das von Hegel aufgefundene Princip des dazwischentretenden Dritten nicht kannte. Taüsche man sich nicht. Aristoteles kannte dieses Princip genau. Man wird sich davon überzeügen.

Der große Gesetzgeber in der Logik stellt zuerst in den folgenden Worten das wahre Princip auf — principium exclusi tertii —, das Hegel später ein sich selbst widersprechendes Princip genannt hat. „Es ist nicht möglich," sagt er, [80]) „daß zwi-„schen den beiden Gliedern eines contradictorischen Gegensatzes „ein drittes mitten inne sei, sondern von etwas Bestimmtem „muß man etwas Bestimmtes nothwendig entweder bejahen oder „verneinen. Dies wird evident werden, wenn wir zuerst den „Begriff des Wahren und des Falschen feststellen. Zu sagen, „das Seiende sei nicht, oder das Nichtseiende sei, ist falsch; „wahr dagegen ist es zu sagen, das Seiende sei und das Nicht-„seiende sei nicht. Je nachdem man also von dem einen oder „von dem anderen das Sein oder Nichtsein prädicirt, wird man „Recht oder Unrecht haben. Aber evidenter Maßen kann man „nicht von beiden, vom Sein sowohl als vom Nichtsein, beides, „das Sein sowohl als das Nichtsein prädiciren."

Und anderswo [81]): „Zwischen contradictorischen Gegensätzen „gibt es kein Drittes. Die Contradiction ist ein derartiger Ge-„gensatz zweier Sätze, daß zwischen ihnen ein Mittelglied nicht „Platz greifen kann."

τελευταιον οὐδεν ᾠετο δειν λεγειν, ἀλλα τον δακτυλον ἐκινει μονον. *Ibid.*, cap. V, nro. 26.

80) *Αλλα μην οὐδε μεταξυ ἀντιφασεως ἐνδεχεται εἰναι οὐδεν· ἀλλ' ἀναγκη ἠ φαναι ἠ ἀποφαναι ἑν καθ' ἑνος ὁτιουν. Δηλον δε πρωτον μεν ὁρισμενοις, τι το ἀληθες και ψευδος. Το μεν γαρ λεγειν το ὀν μη εἰναι ἠ τουτο εἰναι, ψευδος· το δε ὀν εἰναι, και το μη ὀν μη εἰναι, ἀληθες. Ωστε και ὁ λεγων εἰναι ἠ μη εἰναι, ἀληθευσαι, ἠ ψευσεται. Αλλ' οὐτε το ὀν λεγεται μη εἰναι, ἠ εἰναι οὐτε το μη ὀν.* *Ibid.*, cap. VII.

81) *Των δ' ἀντικειμενων ἀντιφασεως μεν οὐκ ἐστι μεταξυ. τουτο γαρ ἐστιν ἀντιφασις; ἀντιθεσις ἡς ὁτῳουν θἀτερον μοριον παρεστι, οὐκ ἐχουσης οὐδεν μεταξυ.* *Ibid.*, lib. X, cap. VII.

„Das Denken muß alles Erkennbare oder Gedachte entweder bejahen oder verneinen: und aus der Begriffsbestimmung „des Wahren und des Falschen ergibt es sich, wann es Wahres „und wann Falsches aussagt. Wenn es nämlich auf diese bestimmte Weise, bejahend oder verneinend, ausgesprochen wird, „so redet es wahr; wenn auf jene Weise, so redet es falsch.“ [82])

Wenn man das Princip des inzwischentretenden Dritten — *εἰναι τι μεταξυ της ἀντιφασεως* — annimmt, so muß, „sofern man nicht bloß Worte machen will, zugestanden werden, „daß es für alle Widersprüche ein Mittleres gebe. Sonach „würde aber Jemand weder die Wahrheit reden, noch nicht die „Wahrheit reden. Auch zwischen dem Seienden und Nichtseienden würde es ein Mittelglied geben, und es gäbe somit „ein Anderswerden, das weder Entstehen noch Vergehen ist. „Ferner würde es ein Mittleres geben auch in solchen Gebieten, „wo die Verneinung unmittelbar das Gegentheil hinzubringt: „es würde zum Beispiel im Gebiete der Zahlen eine Zahl geben, „die weder ungerade noch nicht ungerade wäre, was doch unmöglich ist, wie sich aus dem Begriffe der Zahl ergibt.“ [83])

Man sieht, Aristoteles kannte das Princip des dazwischenkommenden Dritten und beurtheilt seinen Werth. In Folge dieses Princips gäbe es eine Zahl, die weder gerade noch ungerade wäre, wie wir von einem Dreieck gesagt haben, das drei Seiten und nicht drei Seiten hätte.

---

82) *Ετι παν το διανοητον και νοητον ἡ διανοια ἡ καταφησιν ἡ ἀποφησι· τουτο δ' ἐξ ὁρισμου δηλον, ὁταν ἀληθευει ἡ ψευδεται. Οταν μεν ὡδι συνθη, φασα ἡ ἀποφασα ἀληθευει· ὁταν δε ὡδι, ψευδεται. Ibid.*, lib. IV, cap. VII.

83) *Ετι παρα πασας δει εἰναι τας ἀντιφασεις, εἰ μη λογου ἑνεκα λεγεται, ὡστε και οὐτε ἀληθευσει τις οὐτ' οὐκ ἀληθευσει· και παρα το ὀν και το μη ὀν ἐσται, ὡστε και παρα γενεσιν και φθοραν μεταβολη τις ἐσται. Ετι ἐν ὁσοις γενεσιν ἡ ἀποφασις το ἐναντιον ἐπιφερει, και ἐν τουτοις ἐσται, οἱον ἐν ἀριθμοις οὐτε περιττος οὐτε οὐ περιττος ἀριθμος· ἀλλ' ἀδυνατον. Ibid.*, lib. IV, cap. VII.

„Die Ansicht, die wir bekämpfen," sagt Aristoteles, [84]) „ist, „wie so viele Absurditäten, in der That von Philosophen behauptet worden."

„Von der Lehre Heraklit's, die behauptet, alles sei und „sei nicht, kann man übrigens sagen, sie mache alles wahr; und „von der Lehre des Anaxagoras, die ein Mittleres anzunehmen „scheint zwischen den Gliedern des Widerspruchs: sie mache alles „falsch; denn wenn alles gemischt ist, so ist die Mischung weder „gut noch nicht gut, so daß man nichts Wahres davon aussagen kann." [85])

Die ganze Tiefe des Aristoteles zeigt sich aber darin, daß er den Ausgangspunkt, den ganzen Weg und alle Consequenzen dieses Systems kennt, und alle diese Dinge mit der vollkommensten Bestimmtheit und mit ausnehmend feinem Gefühl analysirt.

Den Ausgangspunkt findet er im Mißbrauch der Vernunft, im Rationalismus der Sophisten, die da meinen, man könne für alles einen Grund angeben; die das oberste Princip aufsuchen und im Wahne leben, daß man auf dem Wege der Demonstration zu demselben gelangen könne . . .; die einen Beweis verlangen für jene Dinge, für die es keinen gibt. Und dies darum, weil sie für alles einen Grund suchen — *δια το παντων λογον ζητειν* —, [86]) ein vermittelndes Drittes zwischen den beiden Gliedern des Contradictoriums annehmen — *τι μεταξυ της ἀντιφασεως* —. [87]) Für sie gibt es ein Mittelglied zwischen Sein und Nichtsein — *και παρα το ὀν και το μη ὀν ἐσται* —. [88])

---

84) *Εληλυθε δ' ἐνιοις αὐτη ἡ δοξα, ὡσπερ και ἀλλαι των παραδοξων. Ibid.*

85) *Εοικε δ' ὁ μεν Ηρακλειτου λογος, λεγων παντα εἰναι και μη εἰναι, ἀπαντα ἀληθη ποιειν, ὁ δ' Αναξαγορου, εἰναι τι μεταξυ της ἀντιφασεως, ὡστε παντα ψευδη· ὁταν γαρ μιχθη, οὐτ' ἀγαθον οὐτ' οὐκ ἀγαθον το μιγμα, ὡστ' οὐδεν εἰπειν ἀληθες. Ibid.*

86) *Metaph.*, lib. IV, cap. VII, nro. 12.

87) *Ibid.*, nro. 1.

88) *Ibid.*, nro. 7.

„Das ist noch nicht alles; wenn die widersprechenden Aus„sagen von einem und demselben insgesammt wahr sind, so „müßte offenbar alles eins sein. Ein Dreiruderer, ein Mensch „und eine Wand müßten dasselbe sein.“ 89)

Hegel hat diese Schlußfolgerung gemacht und ausgesprochen, da er die absolute Identität aller Dinge behauptet.

Aristoteles legt hier die innersten Wurzeln des Irrthums bloß. Er entschleiert jenen Geist absoluter Sophistik, der vom Sein und von der Wahrheit sich loswindet, und künstlicher Weise der reinen, von aller Voraussetzung freien Vernunft sich zukehrt. Er zeigt, daß diese thörichte Vernunft, eben weil sie sich selbst, sich allein sucht, dahin kömmt, sogar von den nothwendigen Principien, von welchen sie getragen wird und lebt, sich zu trennen; und das ist der innere Selbstmord des Gedankens, analog zu dem todbringenden Acte, der im sittlichen Leben die Seele von Gott trennt, um dieselbe auf sich allein zu beschränken und ihr so das Leben zu rauben. Auffallend, Aristoteles sieht alle Folgen dieses geistigen Todes!

Er sieht in diesem System den Pantheismus, d. h. die Identität von allem. „Wenn die widersprechenden Aussagen „von einem und demselben zugleich wahr sind, so müßte offen„bar alles eins sein, wie Diejenigen sagen müssen, welche die „Ansicht des Protagoras theilen. . . .“ 90)

„Und so entstünde am Ende ein anaxagoreischer Urzustand, „in dem alle Dinge eins sind. . . .“ 91) „Auch wäre alles eins, „wie schon zuvor bemerkt worden; Mensch, Gott, ein Dreiruderer „und die Verneinungen davon wären eins und dasselbe.“ 92)

---

89) *Ετι εἰ ἀληθεις αἱ ἀντιφασεις ἁμα κατα του αὐτου πασαι, δηλον ὡς ἁπαντα ἐσται ἑν. Εσται ἀρα το αὐτο και τριηρης και τοιχος και ἀνθρωπος, εἰ κατα παντος τι ἠ καταφησαι ἠ ἀποφησαι ἐνδεχεται. Ibid.*, cap. IV, nro. 36.

90) *Ετι εἰ ἀληθεις αἱ ἀντιφασεις ἁμα κατα του αὐτου πασαι, δηλον, ὡς ἁπαντα ἐσται ἑν . . . καθαπερ ἀναγκη τοις τον Πρωταγορου λεγουσι λογον. Ibid.*

91) *Και γινεται το του Αναξαγορου, ὁμου παντα χρηματα. Ibid.*, nro. 37.

92) *Και παντα δ' ἀν εἰη ἑν, ὡσπερ και προτερον εἰρηται· και ταυτον*

Das ist genau der Pantheismus, auf den die Hegelianer hinauskommen, wenn sie die Identität Gottes, des Menschen und der Welt behaupten. Der Philosoph macht darüber die tiefe Bemerkung, daß diese Sophisten nicht einmal wahrhaft die Idee des Seins besitzen. „Es ist also vielmehr das Bestim„mungslose, wovon diese Leüte sprechen," sagt Aristoteles,[93]) „und während sie vom Seienden zu reden glauben, reden sie „vom Nichtseienden." Liegt nicht hierin der Grund, warum Hegel sagt, das reine Sein an sich sei das Nichts? Er fühlt, daß das Sein, von dem er zu reden glaubt, das Nichts ist.

Ebenso sagt Aristoteles: „Wenn das Menschsein so viel „ist, als das Sein des Nichtmenschen — *μη ἀνθρωπῳ εἰναι* — „oder das Nichtsein des Menschen — *μη εἰναι ἀνθρωπῳ* —; „so ist das Sein dieser Dinge zugleich ein anderes. Unsere „Gegner müssen also nothwendiger Weise behaupten, daß es von „nichts einen Begriff gibt, der das Wesen der Sache ausspricht, „sondern daß alles nur accidentelle Bestimmung sei."[94])

Aristoteles, der so eben den Pantheismus in dieser Lehre erkannt hat, sieht in ihr auch den Atheismus, der mit dem Pantheismus zusammenfällt. „Um diese Philosophen zu wider„legen," sagt er,[95]) „müssen wir ihnen zeigen und sie überzeügen, „daß es eine unbewegliche Natur gibt."

„Jene, die glauben, daß das Contradictorische und Con„träre zugleich wahr sein könne, sind von der Sinnenwelt aus „zu dieser Ansicht gekommen. . . . Die ganze Natur erblicken

---

ἐσται και ἀνθρωπος και θεος και τριηρης και αἱ ἀντιφασεις αὐτων. Ibid., nro. 47.

93) *Το ἀοριστον οὐν ἐοικασι λεγειν, και οἰομενοι το ὀν λεγειν, περι του μη ὀντος λεγουσι. Ibid.*, nro. 38.

94) *Εἰ δ' ἐσται αὐτῳ και το ὁπερ ἀνθρωπῳ εἰναι, ὁπερ μη ἀνθρωπῳ εἰναι, ἠ ὁπερ μη εἰναι ἀνθρωπῳ, ἀλλο ἐσται. Ωστ' ἀναγκαιον αὐτοις λεγειν, ὁτι οὐδενος ἐσται τοιουτος εἰδικος και οὐσιωδης και ἀει τῳ ὑποκειμενῳ προσηρμοσμενος λογος, ἀλλα παντα συμβεβηκος. Ibid.*, nro. 27.

95) *Ετι δε δηλον, ὁτι και προς τουτους ταὐτα τοις παλαι λεχθεισιν ἐρουμεν. Οτι γαρ ἐστιν ἀκινητος τις φυσις, δεικτεον αὐτοις και πειστεον αὐτους. Ibid.*, cap. V, nro. 33.

„sie nämlich in beständiger Bewegung. . . . Wir werden aber „von diesen Gegnern die Anerkennung verlangen, daß es noch „ein Seiendes gebe, dem schlechterdings weder Bewegung, noch „Vergehen, noch Entstehen zukomme.“ [96]) Solche Tiefe macht uns die Bewunderung des heiligen Thomas und seines Jahrhunderts für den großen Logiker begreiflich.

Aristoteles erkennt also, daß durch diese troß des Schreies der Vernunft aus den materiellen und vorübergehenden Erscheinungen geschöpfte Lehre die Gottesidee vernichtet werde. Er kennt die Versuche der Sophisten, ein Princip für die Dinge herzustellen, das zugleich Sein und Nichtsein ist — die Identität von Sein und Nichtsein —, und dem Anschein nach sie verstehen läßt, wie etwas werden könne. „Wenn es nicht „angeht,“ meinen sie, [97]) „daß etwas wird, was nicht ist; so „muß die Sache — aus der etwas geworden ist — zuvor beides „gewesen sein — das nämlich, was sie vor dem Werden war „und was sie durch das Werden geworden ist —, wie auch „Anaxagoras sagt, alles sei in allem gemischt gewesen.“

Aristoteles kennt demnach das Sein-Nichts des Hegel, das nach dem Letzteren das Princip der Dinge ist. Dieses Princip ist dann Gott und Gott ist das Werden. Aristoteles widerlegt die Möglichkeit dieses Werdens, und zwar durch den nämlichen Grund, den wir selbst angegeben haben. „Wenn man „annimmt, daß etwas zugleich sei und nicht sei, so muß man „auch annehmen, daß alles eher in Stillstand, als in Bewegung „sei — dies wäre das ewige Werden Hegel's —; denn es läßt „sich nicht denken, in was ein Ding sich verändern solle; alles „ist ja schon alles.“ [98])

---

96) *Ελῃλυϑε δε τοις διαπορουσιν αὑτη ἡ δοξα ἐκ των αἰσϑητων· ἡ μεν του ἁμα τας ἀντιφασεις και τἀναντια ὑπαρχειν . . . Πασαν ὁρωντες ταυτην κινουμενην την φυσιν . . . Ετι δ᾽ ἀξιωσομεν αὐτους ὑπολαμβανειν και ἀλλην οὐσιαν εἰναι των ὀντων, ᾗ οὐτε κινησις ὑπαρχει, οὐτε φϑορα, οὐτε γενεσις το παραπαν. Ibid.*, nro. 6. 10. 25.

97) *Εἰ οὐν μη ἐνδεχεται γενεσϑαι το μη ὀν, προὐπηρχεν ὁμοιως το πραγμα ἀμφω ὀν. Ibid.*, nro. 7.

98) *Και τοι γε συμβαινει τοις ἁμα φασκουσιν εἰναι και μη εἰναι, ἠρεμειν*

Hiemit ist Aristoteles bis in die Mitte des Systems vorgedrungen, und er stellt sich da fest, um das Princip in seiner Wurzel zu zerstören. Das ganze achte Capitel des neünten Buches seiner Metaphysik widmet er diesem Gegenstande.

Die Frage dieses Capitels lautet also: Wird diese Welt, die wir werden sehen, durch sich selbst und in der Weise, daß ihr Ausgangspunkt das Nichts ist? Ist ein Keim anzunehmen, der sich, wie Hegel sagt, vom Nichtsein und von der einfachen Möglichkeit ausgehend, aus sich allein entwickelt, oder ist ein Keim anzunehmen, der durch eine schon in Act präexistirende Kraft entwickelt wird, wie die Vernunft sagt? Es ist das die Frage über die Priorität der Potentialität vor der Actualität oder der Actualität vor der Potentialität. In die gewöhnliche Sprache übersetzt will das sagen: Ist die Welt aus nichts und durch nichts geworden? Oder ist die Welt aus nichts, aber durch Gott geworden? Hegel ist der Ansicht, daß alles von selbst aus nichts und durch nichts sich entwickelt habe, und daß dieses im Wachsen begriffene All Gott sei. Das ist sein pantheistischer Atheimus und die Grundlage seines Denkens. Aristoteles zeigt, daß dem nicht also sein könne, und daß die Actualität immer der Potentialität vorausgehe.

Dieser Capitalpunkt gehört indeß in den zweiten Theil der vorliegenden Untersuchung, wo es sich um die Dialektik und um das erste Princip der Dinge frägt. Wir verweisen den Leser darauf.

Aristoteles kannte ferner auch jene monströse Consequenz des hegel'schen Systems, die dahin lautet, daß unser Gedanke die Dinge schaffe: „Es ist nichts gewesen und wird nichts sein, „wenn es Niemand zuvor gedacht hat — *ὡστ οὐτε γεγονεν* „*οὐτε ἐσται οὐδεν, μηδενος προδοξασαντος* —."

Aristoteles behandelt endlich den Sophisten, der solche Absurditäten lehrt, mit der tiefsten Verachtung. Ein solcher Mensch

---

μαλλον φαναι παντα, ἠ κινεισθαι. Οὐ γαρ ἐστιν, εἰς ὁ τι μεταβαλλει· ἁπαντα γαρ ὑπαρχει πασι. Ibid., nro. 34.

ist ihm ein Lügner — ὁ διεψευσμενος —,[99]) oder eine Pflanze — ὁμοιος γαρ φυτῳ ὁ τοιαυτος —;[100]) ein Wesen, das nicht denkt — οὐδεν γαρ ἐνδεχεται νοειν —;[101]) das nichts redet — οὐδεν γαρ λεγει —;[102]) ein Mensch, den mit Gründen zu widerlegen lächerlich wäre, weil er nichts vorbringt und keine Thesis hat — γελοιον το ζητειν λογον προς τον μεδενος ἐχοντα λογον, ᾗ μηδενα ἐχει λογον —;[103]) ein Mensch, dessen schamlose Lehre — ἀκρατου λογου — keine Beachtung verdient — περι οὐδενος ἐστι προς τουτον ἡ σκεψις —.[104])

Ich denke nicht, daß man zu diesem, wie wir gesehen haben, wohl motivirten Urtheil des Aristoteles noch etwas hinzuzufügen brauche. Der Richter ist tüchtig und competent, und der Verurtheilte excipirt selbst nirgends gegen ihn, sondern preis't ihn im Gegentheil als den größten unter allen Philosophen. Es möge genügen, die Sentenz des Aristoteles in zwei Worte zusammenzufassen: Der Ausgangspunkt dieses Systems ist der absolute Rationalismus, der beim Denken, wie Gott, zu Werke gehen und das nothwendige, unbeweisbare, in uns hineingelegte Princip der Demonstration nicht annehmen will. Das Mittel dazu ist die Negirung des Princips der Identität oder des Widerspruchs, mit anderen Worten, die Destruction alles Redens und alles Denkens. Das Resultat ist der Pantheismus und der Atheismus.

Für einen so kecken Neüerer und für seine stolzen Schüler ist es, das läßt sich denken, unangenehm, seit dreiundzwanzig Jahrhunderten mit Kopf und Füßen als todtgeschlagene Männer von Aristoteles in ein Leichentuch eingewickelt worden zu sein.

Aus einigen Stücken Knochen reconstruirte Cuvier die Ungeheüer der Urwelt. Aristoteles hat aus einigen künftigen Trüm-

99) *Metaph.*, lib. IV, cap. III, nro. 15.

100) *Ibid.*, cap. IV, nro. 6. 53.

101) *Ibid.*, nro. 13.

102) *Ibid.*, nro. 50. 53.

103) *Ibid.*, nro. 5.

104) *Ibid.*, nro. 50.

mern des großen Sophisten das Ungeheüer der Nachwelt präconstruirt. Er hat alle seine Glieder beschrieben, alle seine Organe unterschieden, seine ganze Art und Weise erkannt, seine Geschlechtsregister kund gemacht, und zeigt es den Augen so vollständig und so wohlerhalten vor, daß man, so lange die Welt steht, mit den Blättern dieses großen Philosophen in der Hand die abschreckende Monstruosität sich beschauen und studiren kann.

Zweites Capitel.

Die Logik des Pantheismus. — Das Princip der Transcendenz.

I.

Wir haben nun dargethan, daß Hegel den Syllogismus und ebenso den Satz unmöglich macht, weil er die Principien der Identität und des Widerspruchs negirt, auf die der Syllogismus und der Satz sich gründen.

Wir wollen nun zeigen, daß der andere Vernunftproceß, von Platon und manchmal auch von Aristoteles Dialektik, von Letzterem jedoch haüfiger Induction genannt, bei Hegel gerade im umgekehrten Sinne angewendet wird. Demnach ist auch dieser Proceß völlig vernichtet.

Die Untersuchung, an die wir uns hiemit begeben, ist unseres Dafürhaltens von der aüßersten Wichtigkeit. Sie hebt den Schleier von dem, was wir das Geheimniß der Wahrheit und der Lüge, und folglich auch von dem, was wir das Geheimniß des Guten und des Bösen nennen. Was ist der Geist der Wahrheit? was ist der Geist des Irrthums? Welches ist der Weg der Philosophie und welches der Weg der Sophistik? Das alles werden wir hier begreifen.

Platon hat in diesem Betreff das tiefe Wort ausgesprochen: „Das Object des Philosophen ist das Sein, das Object des

„Sophisten das Nichtsein.“ [1]) Leibnitz [2]) wiederholt dieses Wort und pflichtet ihm bei. Und dem Aristoteles, [3]) der Platon's Gedanken selten citirt und annimmt, ist gleichwohl das Urtheil entschlüpft: „Platon hat nicht übel gesagt, der Sophist habe es „mit dem Nichtseienden zu thun.“

Wer uns bis jetzt gefolgt ist oder vielmehr, wer die Kraft der Worte kennt, der weiß vollkommen genau, daß das Object des Geistes wie des Willens im Sein, im höchsten Gute liegt, welches zugleich das Begehrbare und das Erkennbare ist. Das Böse und der Irrthum besteht nun in der befremdenden Verkehrtheit gewisser Willen und gewisser Geister, die ohne Gott, d. h. ohne das eigenthümliche Object der Erkenntniß und der Liebe, erkennen und lieben wollen.

Mögen Jene, welche diese Behauptungen nicht begreifen, darüber nachdenken; sie werden dieselben als wahr und von der ganzen Geschichte des menschlichen Geistes bestätigt finden.

Ein Sophist ist, wer folgendes Problem sich stellt: Ich will ausschließlich mit meiner reinen, abstracten, einzig und allein von sich abhängigen Kraft, so wie sie an sich in mir ist, erkennen. Dieses Unterfangen trifft genau mit dem anderen zusammen: Ich will einzig und allein mit dem reinen, isolirten, von jedem anderen Factor unabhängigen Auge, so wie es an mir ist, sehen. Versuche es; trenne das Auge auf künstliche Weise von jedem äußeren Factor; entferne alles Licht. Das kann geschehen. Was siehst du dann? Die Nacht. Das Auge schaut in die Nacht; es hat kein anderes Object, als die Finsterniß; nur eines bemerkt es: den Abgang alles Lichtes. Nimm nun an, das Auge sage sich in diesem Zustande: Dies, ja dies ist das mir eigenthümliche Object, mein reines, ursprüngliches Object! — Ein solches Auge ist das vollkommene Bild vom Geiste des Sophisten. Denn ebenso nimmt der Sophist das Nichtseiende statt des Seienden zu seinem Objecte.

---

1) *Sophist.*, tom. II, pag. 275 der Zweibrückener Ausgabe.

2) Man sehe: Erkenntniß Gottes, I. Bd., S. 469.

3) *Metaph.*, lib. XI, cap. VIII, nro. 5. u. lib. VI, cap. II, nro. 7.

Platon, Aristoteles und Leibnitz haben das ausgesprochen; Kant hat es wissenschaftlich durchgeführt. Was Kant Wahres hat, läßt sich auf den Punkt zurückführen: Die reine, ganz und gar reine, abstracte und isolirte Vernunft führt zu nichts. Kant wollte das Princip der Skeptik und Sophistik, welches nichts anderes ist, als dieser Wille, mit der reinen Vernunft, so wie sie an sich ist, unabhängig von ihrem Objecte vorzuschreiten, endlich einmal bloß legen.

Allein, wohin ist er gekommen? Er war weder beredsam, noch klar, noch einfach; er ist in seiner Beweisführung durchaus nicht ohne Verwicklung. Er hat die Unmacht der Vernunft so sehr betont, daß man ungeachtet seiner beständigen Cautelen glauben konnte, er habe allen Glauben an die Vernunft aufgegeben. Die Sophisten haben mit um so mehr Anmaßung auf die Vernunft gepocht und alle ihre Kraft gegen Kant gewendet. Die reine Vernunft, entgegnen sie auf unser Bedenken, beweis't weder Gott noch die Welt; das ist wahr. Es existirt aber in Wirklichkeit weder Gott noch die Welt. Gott und die Welt sind nur subjective Phänomene; ich bin, und ein Nichtich gibt es nicht; es gibt nur Erscheinungen, die mein Ich sind. So docirte Fichte, indem er auf Kant sich stützte. Ist dies nicht das Auge, das kein Object hat, kein anderes Object als sich?

Hegel aber ist noch weiter gegangen; er ist ohne Halbheit. Vor allem nimmt er an, daß es außer der reinen Vernunft nichts gebe. Weiter muß man aber wissen, daß gerade dieses Nichts das eigenthümliche Object der Vernunft sei: Das Nichts ist mein Object, die Nacht ist mein Licht. Das ist Hegel, das ist der Sophist in seiner tiefsten Wurzel.

Was ist also der Sophist? Er ist der umgewendete, verkehrte menschliche Geist.

Dies ist wissenschaftlich wahr, und im Detail und in der Anwendung wahr. Das von Hegel vorzugsweise angewendete Verfahren ist, im buchstäblichen und strengen Sinne gefaßt, die auf den Kopf gestellte wahre Methode. Wir werden das sehen.

„Das reine Licht ist reine Finsterniß," sagt Hegel.[4]) Wie wir so eben gezeigt haben, ist gerade das die Grundformel der Sophistik. Hegel drückt sich so aus und mußte sich so ausdrücken, weil er die Dialektik in ihr Gegentheil umkehrte.

Die Dialektik ist das Principalverfahren der Vernunft, vermöge dessen man sich vom Anblicke des Endlichen zum Unendlichen, zu Gott erhebt. Dieses Verfahren negirt, wie wir gesehen haben, die Grenzen, und affirmirt an dem Unendlichen alle positiven Eigenschaften, alle Spuren des Seins, der Schönheit, der Güte, die sich uns an den Dingen zeigen. Um dieses Verfahren in seinen Gegensatz umzukehren, kritisirt es Hegel auf folgende Weise:

„Der Gegensatz von Realität und Negation „kömmt hier als absolut vor; daher bleibt für den „Begriff, wie ihn der Verstand nimmt, am Ende „nur die leere Abstraction des unbestimmten Wesens, „der reinen Realität oder Positivität, das todte „Product der modernen Aufklärung." [5])

Nach Hegel hätte sonach die Religion oder die neüere Philosophie, welche weiß, daß es in Gott keine Finsterniß, keine Negation gibt, daß er ganz Sein ist: diese Aufklärung, die den Geist der Neüzeit zur Idee der unendlichen Realität erhob, hätte der Welt damit nur ein todtes Product gegeben.

Diese Aufklärung ist nach Hegel voller Widersprüche. „Insofern die endliche Welt noch als ein wahres Sein „und Gott ihr gegenüber in der Vorstellung bleibt, „so stellt sich auch die Vorstellung verschiedener „Verhältnisse desselben zu jener ein, welche als „Eigenschaften bestimmt, einerseits als Verhältnisse „zu endlichen Zuständen selbst endlicher Art (z. B. „gerecht, gütig, mächtig, weise u. s. w.) sein müssen, „andererseits aber zugleich unendlich sein sollen.

4) Bd. VI, S. 76.
5) Bd. VI, S. 73.

„Dieser Widerspruch läßt auf diesem Standpunkte „nur die nebulose Auflösung durch quantitative „Steigerung zu, sie ins Bestimmungslose, in den „*sensum eminentiorem* zu treiben. Hiedurch aber wird „die Eigenschaft in der That zu nichte gemacht und „ihr bloß ein Name gelassen ... Dies Beweisen, „das die Verstandes-Identität zur Regel hat, ist „von der Schwierigkeit befangen, den Uebergang „vom Endlichen zum Unendlichen zu machen." 6)

Man sieht bereits, daß Hegel den Proceß der Induction nicht kennt, oder daß er nur falsche Anwendungen desselben kennt. Er fährt fort:

„Was die rationelle Theologie der alten Meta„physik anbetrifft, so war dieselbe nicht Vernunft„Wissenschaft, sondern Verstandeswissenschaft von „Gott, und ihr Denken bewegte sich nur in abstrac„ten Gedankenbestimmungen ... Indem diese sich „daran begab, die Vorstellung von Gott durch das „Denken zu bestimmen, so ergab sich als Begriff „Gottes nur das Abstractum von Positivität oder „Realität überhaupt, mit Ausschluß der Negation „und Gott wurde demgemäß definirt als das aller„realste Wesen." 7)

Hier erkennt und sieht Hegel, daß der wahre Vernunft-Proceß Gott als das Wesen auffaßt, das auf eine unendliche, absolute Weise ist und alle Negation ausschließt. Wie aber wagt der Sophist, das eine Abstraction zu nennen? In wiefern ist das durchaus positive und reale Wesen abstract? Das zu begreifen ist unmöglich, wenn man nicht zuvor die Sprachweise Hegel's kennt. Hegel nennt dasjenige Wesen abstract, das nicht identisch ist mit dem Nichts und das nicht seinen Gegensatz, das Nichts, in sich begreift. Man vergißt das immer, man glaubt es nie; aber es kömmt bei Hegel auf jeder Seite vor.

---

6) Bd. VI, S. 74.
7) Bd. VI, S. 75.

Er fährt also fort: „Nun aber ist leicht einzusehen, „daß dieses allerrealste Wesen dadurch, daß die „Negation von demselben ausgeschlossen wird, „gerade das Gegentheil von dem ist, was es sein „soll und was der Verstand an ihm zu haben „meint.“ 8)

Wir stimmen ihm bei. Er sagt, daß wir genau das Gegentheil von dem sehen, was er sieht, und wir behaupten, daß er genau das Gegentheil von dem sieht, was wir sehen.

„Anstatt das Reichste und schlechthin Erfüllte „zu sein, ist dasselbe, um seiner abstracten Auf„fassung willen, vielmehr das Allerärmste und „schlechthin Leere. Das Gemüth verlangt mit Recht „einen concreten Inhalt; ein solcher aber ist nur „dadurch vorhanden, daß er die Bestimmtheit, d. h. „die Negation in sich enthält. Wird der Begriff „Gottes bloß als der des abstracten oder aller„realsten Wesens aufgefaßt, so wird Gott dadurch „für uns zu einem bloßen Jenseits und von einer „Erkenntniß desselben kann dann weiter nicht die „Rede sein; denn wo keine Bestimmtheit ist, da ist „auch keine Erkenntniß möglich.“ 9)

Gewiß, auch wir behaupten, daß es da keine Erkenntniß gebe, wo es keine Bestimmtheit gibt. Was soll aber der Satz bedeüten: Die Negation gibt Bestimmtheit? Er ist der Fundamentalsatz Spinoza's, den Hegel unaufhörlich wiederholt: *„Determinatio est negatio.“* 10) Was will das sagen? Es will sagen, daß das Unendliche unbestimmt ist; daß das Bestimmte das Endliche ist, welches durch Grenzen, d. h. durch Negationen bestimmt wird; mit anderen Worten: daß das Be-

8) Ebend., S. 75.

9) Ebend.

10) Die Grundlage aller Bestimmtheit ist die Negation: omnis determinatio est negatio — wie Spinoza sagt. Hegel, Bd. VI, S. 180.

stimmte das zum Endlichen gewordene Unendliche ist. Das ist nun unleügbar der Satz des Pantheismus: die Identität des Endlichen und des Unendlichen, Gottes und der Welt.

Hier sieht man den Sophisten bereits auf einer dem Wege des Philosophen gerade entgegengesetzten Bahn. Dieser steigt von der Welt zu Gott auf, indem er die Schranken negirt und von dem Unendlichen die begrenzten Eigenschaften der Dinge affirmirt, wohl wissend, daß dieser Uebergang nicht durch die Deduction auf dem Wege der Identität bewerkstelligt wird, sondern daß er Gott, den unendlichen, von der Welt absolut verschiedenen Gott, nur aus Veranlassung der endlichen Welt auffaßt. Der Sophist dagegen trägt die Grenze, die Negation, in Gott hinein; und damit negirt er Gott, oder was das Nämliche ist, er macht ihn mit der Welt identisch.

So steigt also der Sophist in seinem Suchen nach Wissenschaft von Gott zur Welt oder vom Unendlichen zum Endlichen herab. Da aber seine Richtung der Richtung der Philosophen entgegensteht, so wird er noch tiefer hinabgerathen.

„Das Sein selbst kann als die metaphysische „Definition Gottes angesehen werden," sagt „Hegel. [11]) — „Das reine Sein ist Princip und „Anfang." [12]) — „Wird Sein als Prädicat vom Abso„luten ausgesagt, so gibt dies die erste Definition „desselben: **Das Absolute ist das Sein.** .... Sie ist die „Definition der Eleaten, aber zugleich auch das „Bekannte, daß Gott der Inbegriff aller Realitäten „ist. Es soll nämlich von der Beschränktheit, die in „jeder Realität ist, abstrahirt werden, so daß „Gott nur das Reale in aller Realität, das Aller„realste sei.... Es ist die (im Gedanken) schlecht-

11) Ebend., S. 163.

12) Das reine Sein macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke, als das unbestimmte einfache Unmittelbare ist. Ebend., S. 165, Vgl. S. 166. 169.

„hin anfängliche, abstracteste und dürftigste Defi-„nition.“ [13])

Etwas später sagt Hegel: „Es ist hier nur zu er-„wähnen, daß der Anfang der Logik derselbe ist, „wie der Anfang der eigentlichen Geschichte der „Philosophie. Diesen Anfang finden wir in der „eleatischen und näher in der Philosophie des Par-„menides, welcher das Absolute als das Sein auf-„faßt, indem er sagt: das Sein nur ist und das „Nichts ist nicht.“ [14])

„Das wahre Verhältniß ist dagegen dieses, **daß „das Sein** als solches nicht ein Festes und Letztes, „sondern vielmehr als dialektisch in sein Entgegen-„gesetztes umschlägt, welches, gleichfalls unmittel-„bar genommen, **das Nichts ist.**“ [15])

Somit stehen wir beim Nichts. Vom unendlichen Sein sind wir zum endlichen Sein, vom endlichen Sein zum Nichts gerathen. Das ist der Lauf dieser Dialektik.

Ja, „**dieses reine Sein** ist eine **reine Abstraction,** „damit das **Absolut-Negative**, welches, gleichfalls un-„mittelbar genommen, **das Nichts ist.**“ [16])

Wie man sieht, sagt die Philosophie, daß Gott das positive, absolute Sein ist; daß das Object der Erkenntniß das positive absolute Sein ist. Der Sophist sagt das gerade Gegentheil. Das Object der Logik, der erste Gedanke, ist das absolut Negative, das Nichts; denn der Sophist geht von seiner Ansicht nicht ab.

„Es folgt hieraus die zweite Definition des „Absoluten, **daß es das Nichts ist.**“ [17])

Indeß ist dies, fügt Hegel bei, nicht die präciseste und

---

13) Ebend., S. 166.
14) Ebend., S. 168.
15) Ebend., S. 168.
16) Ebend., S. 169.
17) Ebend., S. 169.

wahrste Definition des Absoluten. Das Absolute ist das Sein, das Absolute ist das Nichts: das ist jedesmal nur eine abstracte Definition des Absoluten, und „jede von beiden ist so leer, „als die andere.“ Die concrete und wahre Definition ist jene, die beides, das Sein und das Nichts, als Momente in sich einschließt.[18])

Umgekehrt gilt nach Hegel der Satz:

„Das Nichts ist als dieses unmittelbare, sich „selbstgleiche, ebenso umgekehrt dasselbe, was das „Sein ist. Die Wahrheit des Seins, so wie des „Nichts, ist daher die Einheit beider; diese Einheit „ist das **Werden.**“

„Der Satz: Sein und Nichts ist dasselbe, erscheint für die Vorstellung oder den Verstand als „ein so paradoxer Satz, daß sie ihn vielleicht nicht „für ernstlich gemeint hält. In der That ist er auch „von dem härtesten, was das Denken sich zumuthet.“[19])

„Es erfordert keinen großen Aufwand von Witz, „den Satz, daß Sein und Nichts dasselbe ist, lächerlich zu machen oder vielmehr Ungereimtheiten vorzubringen, mit der unwahren Versicherung, daß „sie Consequenzen und Anwendungen jenes Satzes „seien; z. B. es sei hienach dasselbe, ob mein Haus, „mein Vermögen, die Luft zum Athmen, diese Stadt, „die Sonne, das Recht, der Geist, Gott sei oder

18) Es ist gerade nur um das Bewußtsein über diese Anfänge — daß Gott das Sein und daß er das Nichts ist — zu thun, nämlich daß sie nichts als leere Abstractionen, und jede von beiden so leer ist, als die andere.... Jede folgende Bedeütung, die sie erhalten, ist darum nur als eine nähere Bestimmung und wahrere Definition des Absoluten anzusehen; eine solche ist dann nicht mehr eine leere Abstraction, wie Sein und Nichts, vielmehr ein Concretes, in dem beide, Sein und Nichts, Momente sind. Ebend., S. 170.

19) Ebend., S. 171.

„nicht! In solchen Beispielen werden zum Theil „besondere Zwecke, die Nützlichkeit, die etwas für „mich hat, untergeschoben und gefragt, ob es mir „gleichgiltig sei, daß die nützliche Sache sei oder „nicht sei. In der That ist die Philosophie eben „diese Lehre, den Menschen von einer unendlichen „Menge endlicher Zwecke und Absichten zu befreien, „und ihn dagegen gleichgiltig zu machen, **so daß es „ihm allerdings dasselbe sei, ob solche Sachen sind oder „nicht sind.**" [20])

Hiermit sind wir, man beachte das wohl, zum Ursprung des Geistes der Sophistik geführt; oder sagen wir es besser, hier stehen wir in der Tiefe des Abgrundes, vor der Wiege des Geistes der Finsterniß. „Geist der Sophistik", dies ist ein zu schwaches Wort, das seinen Begriff nur matt bezeichnet; „Geist „der Finsterniß", dies ist das rechte Wort. Dieses theologische Wort wird hier streng philosophisch und wissenschaftlich. Der Ursprung des Geistes der Finsterniß ist dieser, daß man die Seele tödte, daß man sie für die Existenz oder Nichtexistenz der Welt, der Gerechtigkeit, der Wahrheit, Gottes und ihrer selbst absolut gleichgiltig mache; daß man ihr, wie Hegel sagt, alles Interesse an diesen Dingen benehme; daß man das Interesse für die praktische Vernunft, von der Kant redet, das Interesse der Liebe zur Gerechtigkeit und Wahrheit, die, wie wir gezeigt haben, nach Platon und allen Philosophen die Spannfeder des dialektischen Processes ist, aus dem Menschen herausreiße. Wenn diese Spannfeder zerbrochen, wenn die Seele todt ist, dann gibt es keinen dialektischen Proceß mehr; die reine, isolirte, abstracte, entwurzelte Vernunft wird, wie Hegel will, in der That gegen das Sein oder das Nichts indifferent. Oder vielmehr, da die Seele gerade dadurch schon die Beüte des nihilistischen Systems geworden ist, das ihr so eben das Leben geraubt und den Indifferentismus gegen das Sein beigebracht

20) Ebend., S. 172.

hat; so folgt daraus, daß in der Nacht, die über sie hereingebrochen ist und die sie als ihr Object erfaßt hat, alle Bewegung, die ihr noch übrigt, einzig darin besteht, mit mehr Schwung ihrem Falle sich hinzugeben. Sie bleibt bei dem besagten Indifferentismus nicht stehen; sie gibt dem Nichts den Vorzug; sie legt ihm das bei, was sie dem Sein nimmt; sie verleiht ihm ein Sein; sie vernichtet, sie rottet die Idee des Unendlichen aus, welche die Mutter des menschlichen Geistes ist. Und in der That, obwohl Hegel ohne Unterlaß von dem Unendlichen redet, so zerstört er doch dessen Idee gänzlich; unter dem Worte „unendlich" versteht er immer nur das indeterminirte Endliche, nie das wahrhaft Unendliche. Das wahrhaft Unendliche ist ihm das in seinen Gestalten endlos wechselnde Endliche. Für ihn existirt das Nichts, das Unendliche aber existirt nicht. Und da gerade das Sein, das Sein im unbegrenzten Sinne des Wortes das Absolute ist, so muß man zur vollständigen Charakterisirung dieser Nacht sagen, daß für den Geist der Sophistik oder den Geist der Finsterniß, d. h. für den verkehrten Geist consequenter Weise das Sein thatsächlich und in Folge Rechtens nicht existire, das Nichts aber existire.

Wir hatten also guten Grund zu behaupten, daß die Dialektik Hegel's die umgekehrte, die auf den Kopf gestellte Dialektik Platon's sei; und es zeigen sich uns an diesen zwei Männern auf das Eclatanteste die beiden von dem Letzteren gezeichneten Richtungen. Die betreffende Stelle Platon's, die Aristoteles und Leibnitz citiren und approbiren, ist ein Fundamentaltext und stehe darum unverkürzt hier: „Nur der wahre Philo„soph," sagt Platon, [21]) „ist im Besitz der Dialektik. Der

21) *ΞΕΝΟΣ. Αλλα μεν το γε διαλεκτικον οὐκ ἀλλῳ δωσεις, ὡς ἐγῳμαι, πλην τῳ καθαρως και δικαιως φιλοσοφουντι.*

ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ. Πως γαρ ἀν ἀλλῳ δοιη τις;

ΞΕ. Τον μεν δε φιλοσοφον ἐν τοιουτῳ τινι τοπῳ και νυν και ἐπειτα ἀνευρησομεν, ἐαν ζητωμεν. Ιδειν μεν χαλεπον ἐναργως και τουτον — i. e. sophistam — *ἑτερον μην τροπον ἡ του σοφιστου χαλεποτης, ἡ δε τουτου.*

„Philosoph nimmt eine Stellung ein, in der man ihn nicht klar „sieht; der Grund dessen ist aber etwas ganz anderes, als das, „was den Sophisten dem Auge verhüllt. Der Sophist nämlich „flüchtet sich in die Finsterniß des Nichts; er lebt ge„wohnheitsmäßig darin. Diese Finsterniß verdeckt ihn, und man „kann ihn nicht gewahren. Der Philosoph dagegen kehrt sich „der Idee des Seins zu, jenes Seins, das immer ist; und „wenn es wahr ist, daß das Auge des großen Haufens den „Glanz des göttlichen Widerstrahls nicht ertragen kann, so kann „der Philosoph wegen dieses Lichtes nur schwer gesehen werden."

Nie hat man über diesen Punkt etwas Besseres gesagt. Platon hat die beiden Geister erkannt und gezeichnet, die sich in die Welt theilen: den Geist der Finsterniß und den Geist des Lichtes, und hat ihr Gesetz ausgesprochen.

Er hat jene Dialektik erkannt, die zum Lichte führt; er hat jene negative Dialektik erkannt, die in die Nacht stürzt. Und eigenthümlich, auch Hegel hat diese doppelte Dialektik erkannt; er nennt die eine negative Dialektik, die der positiven und concreten entgegengesetzt ist, und unter der letzteren versteht er die seinige. Nur ist in seinen Augen unglaublicher Weise die negative Dialektik jene, die zu einem absoluten Gott führt, „der „weder entsteht noch vergeht. — Diese Dialektik bleibt „bloß bei der negativen Seite des Resultates stehen, „und abstrahirt von dem, was zugleich wirklich vor„handen ist, ein bestimmtes Resultat, hier ein reines

---

ΘΕΑΙ. *Πως;*

ΞΕ. *Ο μεν ἀποδιδρασκων εἰς την του μη ὀντος σκοτεινοτητα, τριβῃ προσαπτομενος αὐτης δια το σκοτεινον του τοπου κατανοησαι χαλεπος· ἠ γαρ;*

ΘΕΑΙ. *Εοικε.*

ΞΕ. *Ο δε γε φιλοσοφος, τῃ του ὀντος ἀει δια λογισμων προσκειμενος ἰδεᾳ δια το λαμπρον αὐ της χωρας, οὐδαμως εὐπετης ὀφθηναι. Τα γαρ της των πολλων ψυχης ὀμματα καρτερειν προς το θειον ἀφορωντα ἀδυνατα.*

ΘΕΑΙ. *Και ταυτα εἰκος οὐχ ἡττον ἐκεινων οὑτως ἐχειν.* — *Plat. Soph.*, tom. II, pag. 275 der Zweibrückener Ausgabe.

„Nichts, aber ein Nichts, welches das Sein, und „ebenso ein Sein, welches das Nichts in sich schließt.“[22])

So stimmen denn Alle miteinander überein: es gibt eine wahre und eine negative, verkehrte Dialektik. Nur nennt Hegel die Dialektik Platon's negativ, weil sie der Gegensatz zu seiner eigenen ist. Was verlangt man mehr? Er behauptet, daß vor ihm die Metaphysik in dieser Frage eine verkehrte Stellung eingenommen habe. Diese Behauptung ist unbestreitbar. In Vergleich mit der Metaphysik Hegel's ist die gangbare Metaphysik des ganzen menschlichen Geschlechtes und aller großen Philosophen eine verkehrte; dagegen haben wir eine Einrede nicht zu machen.

II.

Fast kömmt uns ein Gefühl der Scham darüber an, daß wir so lange bei Hegel verweilen. Allein möge der Leser nicht darauf vergessen: Für uns ist Hegel der Sophist, wie Cicero der Redner ist und wie Aristoteles für den heiligen Thomas von Aquin der Philosoph war. Mehr noch, er ist der Vater des gegenwärtigen Pantheismus, d. h. des Pantheismus in der äußersten Form, die er jemals angenommen hat und jemals annehmen kann.

Wir kümmern uns wenig um den deütschen Professor, der Hegel heißt; aber wir beschäftigen uns viel mit den beiden Wegen des menschlichen Geistes, von denen der eine zum Lichte sich erhebt, der andere zur Finsterniß hinabführt. Der ausgebildetste Repräsentant dieses zweiten Weges, der Sophist, der die ganze, bis an ihre äußerste Grenze vorgerückte und systematisirte Sophistik in sich befaßt, ist nun für den Philosophen ein ebenso unumgänglicher Gegenstand des Studiums, wie für den Arzt die Krankheit.

---

22) Hegel's Werke, Bd. VI, S. 178.

Wir haben gesehen, welches das Resultat der hegel'schen Dialektik ist. Anstatt von der endlichen Welt, die immer nur bis zu einem gewissen Punkte ist und darüber hinaus nicht ist, zum Sein, das absolut ist — *τῳ παντελως ὀντι* — sich zu erheben, wie Platon sagt, nimmt er den Weg vom Unendlichen zum Endlichen und vom Endlichen zum Nichts. Und er macht diesen Fall nicht durch sein Princip der Identität wieder gut, indem er, wie er es anderswo thut, gesagt hätte: „Aber dieses „Endliche ist das Unendliche, und dieses Nichts ist das Sein." Hegel nimmt kein concretes Sein an, das unendlich ist; er nimmt eigentlich nur ein einziges concretes Wesen an, jene Mischung von Sein und Nichts, welche die Identität beider ist, welche wird, entsteht, vergeht und vor unseren Augen sich entwickelt, die Welt nämlich; und für ihn ist das Princip dieser Welt das reine Sein, d. h. die reine Möglichkeit, mit anderen Worten das Nichts, wie er selber sagt. Aus diesem Nichts, dem Princip von allem, sind alle Dinge hervorgegangen und gehen alle Dinge hervor. Ja, sagt er, alles kömmt aus nichts. Wenn Platon von einer Erhebung zum Princip aller Dinge durch die Dialektik redet, so versteht er darunter das Sein selbst, das weder entsteht, noch vergeht, das Leben, Intelligenz, Kraft und Liebe besitzt. Hegel versteht darunter das reine Nichts, wie die Buddhisten.

„Es muß," sagt Hegel, „als wunderbar auffallen, „die Sätze: Aus Nichts wird Nichts, oder aus Etwas wird nur Etwas, auch in unseren Zeiten ganz „unbefangen vorgetragen zu sehen, ohne einiges „Bewußtsein, daß sie die Grundlage des Pantheismus sind." 23)

Wie wir bereits bemerkten, kennt Aristoteles diese Verkehrtheit und verwendet ein Capitel seiner Metaphysik auf die Bekämpfung des Grundprincips des Atheismus. Die Frage ist, ob das, was wird, ohne Ursache werde; ob nicht jeder Be-

23) Bd. VI, S. 175. — Hegel abstruirt dafür den Satz des Werdens. — Man bemerke im Vorbeigehen, daß Hegel über jedes Ding genau das Gegentheil von dem sagt, was wahr ist.

wegung, jeder Wirkung, jedem Wachsthum eine Kraft, ein zuvor schon actuell existirendes Wesen entspreche; ob die Annahme statthaft sei, daß das, was wird, von sich selbst werde; ob die Möglichkeit zu sein oder aber ein actuelles Sein das Princip aller Dinge ist. Es ist dies die metaphysische Frage über die Priorität der Potentialität oder der Actualität: welches von beiden ist früher, das potentielle Sein oder das actuelle Sein?

Aristoteles, der einen Gott annimmt, steht hier, wie überall, dem Hegel, der keinen Gott annimmt, direct entgegen.

„Unter Potentialität," sagt Aristoteles, [24]) „verstehe ich nicht „nur jenes bestimmte Vermögen, das wir als „veränderndes „„Princip in einem Anderen, sofern es ein Anderes ist", defi„nirt haben, sondern überhaupt jedes bewegende oder Stillstand „bewirkende Princip.... Früher nun, als alle Potentialität, „ist die Actualität.... Früher, als das Potentielle, ist der „Zeit nach ein anderes Actuelles, woraus das Potentielle ge„worden ist; denn aus dem Potentiellen wird das Actuelle immer „vermittelst eines Actuellen. Jeder Uebergang geschieht in Folge „eines ersten Bewegenden; das Bewegende aber ist schon actuell.... „Auch dem Wesen und Begriffe nach ist die Actualität früher, „als die Potentialität, und wie gesagt, geht der Zeit nach immer „eine Actualtät der anderen voran, bis man zuletzt bei der

---

24) *Λεγω δε δυναμεως οὐ μονον της ὡρισμενης ἡ λεγεται ἀρχη μεταβλητικη ἐν ἀλλῳ ᾗ ἀλλο, ἀλλ' ὁλως πασης ἀρχης κινητικης ἡ στατικης.... Τουτων* — scil. *των δυναμει ὀντων* — *προτερα τῳ χρονῳ ἑτερα ὀντα ἐνεργειᾳ, ἐξ ὡν ταυτα ἐγενετο· ἀει γαρ ἐκ του δυναμει ὀντος γιγνεται το ἐνεργειᾳ ὀν ὑπο ἐνεργειᾳ ὀντος ... ἀει κινουντος τινος πρωτου· το δε κινουν ἐνεργειᾳ ἠδη ἐστιν .... Φανερον ὁτι προτερον τῃ οὐσιᾳ ἐνεργεια δυναμεως και ὡσπερ εἰπομεν, του χρονου ἀει προλαμβανει ἐνεργεια ἑτερα προ ἑτερας ἑως της του ἀει κινουντος πρωτως... Τα ἀΐδια προτερα τῃ οὐσια των φθαρτων, ἐστι δ' οὐδεν δυναμει ἀΐδιον.... Οὐδεν ἀρα των ἀφθαρτων ἁπλως δυναμει ἐστιν ὀν ἁπλως· ἐνεργειᾳ ἀρα παντα. Οὐδε των ἐξ ἀναγκης ὀντων, καιτοι ταυτα πρωτα· εἰ γαρ ταυτα μη ἠν, οὐδεν ἀν ἠν. Metaph.*, lib. IX, cap. VIII.

„Actualität eines ersten Bewegenden anlangt. . . . Das Ewige „ist dem Wesen nach früher, als das Vergängliche, und nichts „Ewiges ist potentiell. . . . Alles Unvergängliche ist actuell. „Auch das nothwendig Seiende, welches das Erste ist, ist „nicht potentiell; denn wäre dieses nicht, so wäre gar nichts."

An einem anderen Orte sagt Aristoteles [25]: „Das Noth- „wendige ist actuell; da nun das Ewige evidenter Weise die „Priorität für sich hat, so ist die Actualität früher, als die „Potentialität."

Dies ist eine von den Grundanschauungen des Aristoteles; überall kömmt er darauf zurück: es ist das sein Beweis für die Existenz Gottes.

Uebrigens ist das nichts anderes, als eine Entwicklung des sicherlich der Evidenz sehr nahe liegenden Satzes: „Nichts ge- „schieht ohne einen hinreichenden Grund," oder des anderen: „Aus Nichts kömmt Nichts." Hegel nimmt diesen Satz nicht an; [26] er negirt ihn ausdrücklich. Er sagt, das sogenannte Axiom: „Aus Nichts wird Nichts," sei ein pantheistisches Princip. Für ihn ist der Anfang aller Dinge das reine Nichts. Es muß das so sein, weil er die Dialektik, deren wahres Ziel die Affirmation des absoluten, in jeder Beziehung unendlichen Seins ist, in ihr Widerspiel umsetzt.

III.

Es ist nun allerdings evident, daß Hegel in der Anwendung das dialectische Verfahren verkehrt. Gehen wir aber nunmehr auf die Theorie des Processes selbst ein, so wie Hegel sie gibt. Wollen wir sehen, ob er auch die Theorie verkehre.

---

25) *De interpret.*, XIII.

26) Das Werden enthält, daß Nichts **nicht** Nichts bleibe, sondern in sein Anderes, in das Sein übergehe. Sein ist nur Sein, Nichts ist nur Nichts: dies ist das Wesen des Pantheismus. Logik, Bd. I, S. 80. 81.

Er thut es in der That.

Worin besteht dieser Proceß? Darin, daß man die endlichen Dinge, ihre begrenzten Vollkommenheiten anschaue und durch die Elimination der Grenzen des Endlichen das unendliche Wesen und seine unendlichen Vollkommenheiten auffasse.[27]) Auf was zielt die Elimination in diesem Processe ab? Auf die Grenze der wahrgenommenen Vollkommenheiten, nicht aber auf die Vollkommenheiten selbst: denn dies wäre das verkehrte Verfahren.

Hegel läßt sich diese Verkehrtheit zu Schulden kommen, indem er den Satz des Spinoza: „Jede Bestimmtheit ist „eine Negation,"[28]) als erstes Axiom seiner Dialektik aufstellt. Was will dieser Satz sagen? Dies wird klar durch das andere Wort Hegel's: „Bestimmtheit ist Qualität."[29]) So gefaßt, trägt dieser Satz bereits seine Falschheit auf der Stirne. Wer wird es zugeben, wenn man sagt: „Jede Qua„lität ist eine Negation?" Wie sollten Schönheit, Güte, Gerechtigkeit, Kraft, Weisheit — und Hegel nennt diese Dinge Bestimmtheiten — wie sollten diese Eigenschaften Negationen sein? Es liegt auf der Hand, daß dies im Gegentheil Affirmationen sind: absolute Affirmationen, wenn von Gott die Rede ist, relative und partielle Affirmationen, wenn von der Creatur die Rede ist, immer und überall aber Affirmationen.

Wie ist man doch auf diesen Satz verfallen, der, wie man bereits sieht, alles kopfüber stellt? Man ist durch eine plumpe Taüschung der Vorstellung auf ihn gerathen.

Hegel, der die nothwendigen Wahrheiten der Vernunft, wie z. B.: das Sein ist; das Nichts ist nicht; es gibt keine Wirkung ohne Ursache u. s. w., in Folge eines schimpflichen Mißbrauchs der Worte, ein Product der Vorstellung,

---

27) Quidquid bonitatis, entitatis, perfectionis est in quacunque creatura, totum est eminentius in Deo. *S. Thomas*.

28) Determinatio est negatio.

29) Die Bestimmtheit als unmittelbare oder seiende Bestimmtheit ist Qualität. — Logik, Bd. I, S. 179. Vgl. S. 182.

der abstracten Vernunft nennt: Hegel ist der blinde Spielball für den Betrug der plumpesten Vorstellungen.

So stellt er sich zum Beispiel, wie er selbst sagt, die Totalität der Dinge, Gott und die Welt, als eine Pflanze vor, die im Wachsen ist. Und da die Phantasie ihm nichts Früheres zeigt — das Auge nimmt nämlich die Keimkraft nicht wahr —; da er folglich nur die im Wachsthum stehende Pflanze, nicht aber die das Wachsthum bewirkenden Kräfte sieht, so sagt er: Das Universum, Gott und die Welt, ist eine einfache Potenz zu sein, die sich nothwendig und von selbst entwickelt. Das ist Fetischismus im eigentlichen Sinne des Wortes; tiefer kann die Phantasie nicht mehr hinabfallen. Eben daher kömmt es auch, daß, wie Hegel's Hauptaxiom besagt, jede Bestimmtheit oder jede Qualität eine Negation ist. Die Phantasie des Sophisten sieht das Sein als einen leeren und unbestimmten Raum an. Das ist dann sein mit dem Nichts identisches Sein. In demselben gibt es weder ein Leben, noch eine Qualität, noch sonst eine Bestimmtheit. Man ziehe aber Grenzen in diesem leeren und unbestimmten Raume, man bilde einen Cirkel, oder sonst eine Figur, so hat man Bestimmtheiten, Qualitäten. Man spielt hier mit dem Worte „Bestimmtheit", das man mit „physischer Grenze" oder „raümlicher Umschreibung" für gleichbedeütend nimmt. Wenn man unter Bestimmtheit sich das denkt, so leüchtet ein, daß jede vorgestellte Umgrenzung den in die Umgrenzung nicht aufgenommenen indefiniten Raum negirt. Indem man nun diese rohe Vorstellungsweise auf Gott, auf die Seele, auf die Wesenheit der Dinge überträgt, sagt man: „Jede Bestimmtheit ist eine Negation."

Dies ist bei Spinoza und Hegel die logische Quelle des Pantheismus. Man denkt sich die Creaturen als besondere Umgrenzungen, die man im indefiniten Sein Gottes gezogen hat.

Wenn man demnach zum Princip der Dinge sich erheben will, so genügt es nach dem Verfahren Hegel's, daß man alle diese besonderen Umgrenzungen aufhebe; man geräth dann ohne weiteres auf das, was er das Unbestimmte nach der Bestimmtheit nennt, mit anderen Worten, auf die Identität

10*

des Unbestimmten und des Bestimmten, die Gott selbst ist.

So wird nun der dialektische Proceß, der in der Wirklichkeit der Proceß der universalen und absoluten Bejahung ist, für Hegel zum Proceß der Negation. Der menschliche Geist erfaßt die endliche Qualität nicht mehr, um deren Grenzen zu negiren und deren Inhalt vom Unendlichen zu affirmiren; ganz im Gegentheil erfaßt man diese beschränkte Qualität und negirt sie ganz und gar.

Auf diese Weise wandelt das Axiom: Jede Bestimmtheit ist eine Negation, den dialektischen Proceß schon in seinem Ausgangspunkte ins Widerspiel um, und macht ihn negativ, statt ihn, wie er ist, affirmativ zu belassen.

Die Hegelianer nennen das die rein und wesentlich negativen Principien der modernen Wissenschaft; es ist aber der gerade auf den Kopf gestellte Grundproceß der Vernunft.

IV.

Höchst auffallender Weise ist Hegel einer jener Männer, die auf das Bündigste und Bestimmteste die Existenz und den Unterschied der beiden Verfahren der Vernunft ausgesprochen haben; nur wandelt er das eine in sein Gegentheil um und hebt er das andere auf, indem er das Princip des dazwischenkommenden Dritten abstruirt.

Mit Platon nimmt er an, die beiden Verfahrungsarten können durch die griechischen Worte *διανοια* und *νους* ausgedrückt werden, die sich im Deütschen mit „discursiver Verstand" und „speculativer Verstand" wiedergeben lassen. Er seinerseits bedient sich hiebei immer der Worte Verstand und Vernunft; doch muß man wissen, daß sich Hegel unter Vernunft etwas ganz anderes vorstellt, als man sich gewöhnlich darunter denkt. Unter dem Worte Verstand begreift er zugleich die discursive Vernunft und jene vulgären und gemeinen Vernunfterkenntnisse, die man sensus communis, gesunden Sinn, gesunden Verstand

nennt. Vernunft ist ihm der philosophische Verstand, und er unterscheidet in der Vernunft zwei Stufen oder Momente, von denen er das eine **dialektisches**, das andere **speculatives** Moment heißt.

„Das Logische," sagt Hegel,[30]) „hat der Form nach „drei Seiten:

α. „die abstracte oder verständige;

β. „die dialektische oder negativ-vernünftige;

γ. „die speculative oder positiv-vernünftige."

Auf der ersten Stufe glaubt das Denken an die reelle Existenz der Dinge, an ihre Identität mit sich selbst und an ihre gegenseitige wirkliche Verschiedenheit von einander. Dies ist die abstracte Stufe des Denkens, weil man auf ihr die Dinge trennt und nicht wieder in einem Einzigen identificirt, und es stützt sich dieselbe auf das Princip der Identität.[31])

Die Schlüsse werden auf dieser Stufe durch einen Proceß gewonnen, der deducirt und auf dem Wege der Identität vorschreitet.[32])

Die zweite Stufe ist die Stufe der Dialektik. „Das „Dialektische gehörig aufzufassen und zu erkennen," sagt Hegel, „ist von der höchsten Wichtigkeit. „Es ist dasselbe überhaupt das Princip aller Bewegung, alles Lebens und aller Bethätigung in „der Wirklichkeit. Ebenso ist das Dialektische auch „die Seele alles wahrhaft wissenschaftlichen Erkennens."[33])

Das wäre sehr gut gesagt, wenn es nur recht verstanden wäre.

---

30) Bd. VI, S. 146.

31) Das Denken verfährt hiebei als Verstand, und das Princip desselben ist die Identität. Ebend., S. 148.

32) Indem hier aus der einen Bestimmung auf eine andere Bestimmung geschlossen wird, so ist dies Schließen nichts anderes, als ein Fortgang nach dem Princip der Identität. Ebend.

33) Ebend., S. 152.

„Auf der ersten, der abstracten Stufe, bleibt „das Denken bei der festen Bestimmtheit und der „Unterschiedenheit derselben gegen andere (Bestimmt„heiten) stehen.“ [34]) Es glaubt, daß die verschiedenen Eigenschaften der Dinge existiren und subsistiren. „Es wirft, nach „Weise der Jugend, sich in Abstractionen herum, „wohingegen der lebenserfahrne Mensch sich auf „das abstracte Entweder-Oder nicht einläßt.“ [35])

„Das dialektische Moment ist das eigene Sich„Aufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr „Uebergehen in ihre entgegengesetzte.“ [36])

„Die Dialektik ist das immanente Hinausgehen „(über die isolirte Bestimmtheit), worin die Einseitigkeit „und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen „sich als das, was sie ist, nämlich als ihre Negation, „darstellt.“ [37])

„Das dritte Moment endlich, das Speculative „oder Positiv-Vernünftige faßt die Einheit der „Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf.“ [38])

---

34) Ebend., S. 147.

35) Ebend., S. 151.

36) Ebend.

37) Ebend., S. 152.

38) Ebend., S. 157. — Sigwart in seiner Geschichte der Philosophie stellt die Doctrin Hegel's im betreffenden Punkte so dar: Das philosophische Denken, das nothwendig von der Erfahrung ausgeht, und in ihr seinen ganzen Inhalt hat, sucht zunächst das Mannigfaltige der Erfahrung, die mannigfaltigen Dinge und Erscheinungen unter allgemeine Gattungen und Gesetze zu bringen — dies ist das verständige Denken —.

Die Vernunft ist aber damit noch nicht zufrieden. Sie erhebt sich nochmal auf einen höheren Standpunkt. Erst in der Idee von dem allgemeinen Wesen der Erscheinungen findet das Denken seine Befriedigung — dies ist das dialektische Denken —.

Wenn also die denkende Betrachtung das Mannigfaltige der Erscheinungen zunächst unter allgemeine Begriffe von Gattungen und Gesetzen

Die Grundaxiome für diese drei Stufen des Denkens, von denen die letzte allein die Wahrheit besitzt, lauten nach Hegel:

1. Das Sein ist und das Nichts ist nicht; — die Stufe des ersten unbefangenen Verfahrens.
2. Das Sein ist nicht, das Nichts ist; — Skepticismus; erster Schritt zur Wissenschaft.
3. Das Sein ist und ist nicht; das Nichts ist nicht und ist; — dies die absolute Wahrheit.

Auf der ersten Stufe anerkennt man das Princip der Identität; in zweiter Instanz bekennt man sich zur Nichtidentität des

---

subsumirt hat — durch die verständige Thätigkeit —; so strebt es — durch die Dialektik —, diese partiellen und relativen Allgemeinheiten auf Ein allgemeinstes Wesen zurückzuführen, in welchem, als der Einheit sie alle begriffen sind.

Dieses allgemeine Wesen der Erscheinungen ist Gott.

Ist nun aber mit dieser Erhebung zur Idee vom allgemeinen Wesen der Erscheinungen das Geschäft des Denkens vollendet? Nein; das Denken setzt sich wieder aus jener Allgemeinheit heraus und sucht von sich aus die Erscheinungen in ihrer apriorischen Nothwendigkeit zu erkennen — dies ist die speculative Seite der Philosophie —.

Das Denken hat also zwei Bewegungen.

Nach der einen erhebt es sich von der Wahrnehmung der einzelnen und zufälligen Erscheinungen zu der Idee von dem allgemeinen Wesen derselben — dies die Induction oder die Dialektik im Sinne Platon's —.

Nach der anderen geht es von dieser Allgemeinheit wieder aus und entwickelt aus derselben die Erscheinungen, um sie in ihrer apriorischen, d. h. in derjenigen Nothwendigkeit zu erkennen, womit sie in jenem allgemeinen Wesen begründet sind, und aus demselben hervorgehen. Bd. III, S. 302 f.

Wie nun die Logik diese zwei Bewegungen hat, so hat auch das absolute Sein selbst dieselben. Das göttliche Wesen tritt nämlich in einem ewigen Flusse aus sich heraus und wird zur Natur — objective Deduction —; dann kehrt es wieder in sich zurück und ist in dieser Rückkehr Geist — objective Induction —. Vgl. Ebend., S. 305.

Anmerk. d. Herausg.

Identischen; im dritten Stadium macht man die Identität des Identischen und Nichtidentischen zu seinem Grundsatz.

Daher hat Hegel in seiner Logik zu reden

1. von der ursprünglichen Synthese,
2. von der Analyse der Synthese,
3. von der Synthese nach der Analyse.

Man sieht auf den ersten Blick, daß diese letzte Ausscheidung in Glieder eben so sinnvoll ist, als die beiden ersteren thöricht und abgeschmackt sind, da analysiren evident nicht ebensoviel ist, als negiren.

Darin also besteht für Hegel alle Logik, alles Denken. Wir erkennen hierin klar den syllogistischen Proceß auf dem Wege der Identität: es ist dies Hegel's erste Stufe, der Verstand. Das Weitere, die vernünftige Thätigkeit, gehört zum zweiten Processe.

Hegel beschreibt diesen dialektischen Proceß an vielen Stellen und ausführlich. In seiner Logik zum Beispiel frägt er, wie man sich zum ersten Princip erheben könne. Er antwortet, man könne sich zu demselben nur auf dem Wege der Deduction erheben.

„Man hat," schreibt Hegel, „in dieser Beziehung in „der neüeren Zeit gesagt, Gottes Dasein sei nicht „zu beweisen, sondern müsse unmittelbar erkannt „werden. Die Vernunft versteht indeß unter Be„weisen etwas ganz anderes, als der Verstand, und „auch der gesunde Sinn thut dies. Das Beweisen „der Vernunft hat zwar auch zu seinem Ausgangs„punkt ein Anderes, als Gott, allein es läßt in sei„nem Fortgang dies Andere nicht als ein Unmittel„bares und Seiendes, sondern indem es dasselbe „als ein Vermitteltes und Gesetztes aufzeigt, so „ergibt sich dadurch zugleich, daß Gott als der die „Vermittlung in sich aufgehoben Enthaltende, wahr„haft Unmittelbare, Ursprüngliche und auf sich Be„ruhende zu betrachten ist."

„Sagt man: Betrachtet die Natur, sie wird Euch

„auf Gott führen, Ihr werdet einen absoluten End-„zweck finden, — so ist damit nicht gemeint, daß „Gott ein Vermitteltes sei, sondern daß **nur wir** „den Gang machen, von einem Anderen zu Gott, in „der Art, daß Gott als die Folge zugleich der ab-„solute Grund jenes Ersten ist, daß also die Stel-„lung sich verkehrt und dasjenige, was als Folge „erscheint, sich auch als Grund zeigt, und was erst „als Grund sich darstellte, zur Folge herabgesetzt „wird."

„Dies ist dann auch der Gang des vernünftigen „Beweisens." 39)

Hegel unterscheidet also, wie wir zuvor schon gesagt haben, das dialektische Verfahren von der Deduction so bündig, als dies nur geschehen kann; fast in den nämlichen Ausdrücken, wie Platon, dessen dialektische Methode er übrigens sehr genau übersetzt, 40) zeigt er, daß man, wenn die Natur zum Ausgangspunkt genommen wird, nicht einen Obersatz habe, der Gott schon in sich einschließt; sondern von einem anderen, als Gott, ausgehe, um den Gang zu jenem Princip der Dinge zu machen, das etwas anderes, als der Ausgangspunkt, und in demselben nicht enthalten ist — ἐπ ἀρχην ἀνυποθετον, sagt Platon —.

Etwas Besseres läßt sich nicht sagen; ist Hegel etwa gar Platoniker? Macht er von der Natur aus den Gang zu einem Gott, der über der Natur steht und von ihr absolut verschieden ist? Keineswegs. Ohne Zweifel gilt ihm Gott als das Andere der Welt, aber die Welt gilt ihm auch als das Andere Gottes. Sein Grundprincip, an das man sich erinnern möge, lautet: „Das Etwas und das Andere sind beide dasselbe." 41) Wenn sonach die Dialektik vom Nämlichen zum Verschiedenen übergeht, so zeigt sie nur, wie das Nämliche in dem

39) Encyklop., Bd. I, S. 76.

40) In seiner Geschichte der Philosophie.

41) Fragen wir nunmehr nach dem Unterschied zwischen dem Etwas und dem Anderen, so zeigt es sich, daß Beide dasselbe sind. Bd. VI, S. 182.

Verschiedenen schon enthalten sei, und umgekehrt. Diesen Gedanken finden wir wieder in dem eben citirten Texte: „Dieser „Ausgangspunkt, der etwas anderes ist, als Gott, wird nicht „als ein unmittelbar Seiendes belassen, sondern zeigt sich als „ein Vermitteltes auf, und das Beweisen der Vernunft gelangt „zu einem Gott, der alle Vermittlung in sich aufgehoben enthält „und unmittelbar und ursprünglich ist.“ Wie demnach das Princip des inmitten tretenden Dritten den Syllogismus und den Satz unmöglich gemacht hat, so drängt es sich auch in die Dialektik ein und zerstört ihr Wesen. Gerade diese dritte Stufe des Denkens ist nichts anderes, als die Einführung des dem Hegel eigenthümlichen Princips in die Dialektik; denn diese dritte Stufe wird als das speculative Moment definirt, das die Bestimmungen und ihre Entgegensetzungen als Einheit auffaßt.[42]) Hiermit, sagt Hegel, ist die dialektische Bewegung vollendet, deren Aufgabe es ist, vom Nämlichen zum Verschiedenen überzugehen. Die höchste Stellung der Vernunft ist jene, in der man die Identität des Nämlichen und des Verschiedenen erkennt und auf diese Weise das Geschäft des Denkens zu Ende führt.

Es ist mithin offenbar, daß Hegel den Grundproceß der Vernunft in seinem innersten Wesen zerstört, während er doch zuerst eine ganz genaue Theorie desselben zu geben schien. Durch sein Axiom: „Jede Bestimmtheit ist eine Negation,“ verkehrt er ihn. Durch das, was er das dritte Moment des logischen Denkens nennt, welche die Einheit der Gegensätze erfaßt, destruirt er ihn gänzlich.

V.

Noch ist nicht alles gesagt. Es übrigt noch zu zeigen, wie Hegel den Platon behandelt, und umgekehrt. Wir haben bereits

---

42) Bd. VI, S. 157.

Platon's endgiltiges Urtheil über den Sophisten vernommen, der das Nichts zum Object nimmt und sich in die Nacht seines Objectes einhüllt, während der Philosoph — und sicherlich hält sich Platon für einen solchen — sich zum Lichte des Seins zu erheben sucht.

Durch dieses einzige bedeütungsvolle Wort, das tiefste, das über den vorliegenden Gegenstand je ist ausgesprochen worden, hätte Hegel gehindert werden sollen, Platon zu profaniren. Weit davon entfernt macht aber Hegel aus Platon einen ihm ähnlichen Sophisten, der die Identität des Seins und des Nichts behauptet. Er macht aus Platon, wie aus Aristoteles, einen seiner Vorlaüfer.

„Die höchste Form (des Gedankens) bei Plato," sagt Hegel, [43]) „ist die Identität des Seins und des Nichtseins."

„Plato spricht," nach der Darstellung des deütschen Sophisten, [44]) „es aus, daß das Andere als das Negative, Nicht-„Identische überhaupt, zugleich in einer und derselben Rücksicht „das mit sich Identische ist; es sind nicht verschiedene Seiten, „die in Widerspruch gegen einander bleiben. Dies ist die Haupt-„bestimmung der eigenthümlichen Dialektik Plato's."

Das alles stützt sich auf die keckste Verkehrung und auf ein beständiges Vergessen der diesen Absurditäten absolut entgegenstehenden Texte.

Auf welche Texte gründet Hegel die entehrenden Lobsprüche, mit denen er hier und an anderen Stellen gegen Platon so verschwenderisch umgeht? Auf einen Text des Sophisten, eines Dialogs, den man die Hetze auf den Sophisten überschreiben könnte. Dieser Dialog ist im Grunde eine ununterbrochene Ironie gegen den Sophisten, „das Wild, das sich sehr „schwer fangen läßt, das man aber von Satz zu Satz bis in „seinen letzten Schlupfwinkel verfolgen kann, wo man, wenn „man Ausdauer genug besitzt, endlich seiner habhaft werden

43) Bd. XIV, S. 212.

44) Ebend., S. 215.

„wird.“ [45]) Derart ist der Ton dieser bitteren Satyre, die mit einer Definition des Sophisten endet, mit dem Satz an der Spitze: „Der Sophist ist ein Sprosse aus dem Geschlechte der „Enantiopöologiker.“ [46]) Was ist Enantiopöologie? Buchstäblich genommen bedeütet dieses Wort: Logik der Widersprüche. Das ist also genau das System Hegel's, wie er es selbst in seinem Grundprincip definirt: Die Identität des Identischen und Nicht-Identischen. Unmöglich kann man dem System Hegel's einen besseren Namen geben, als wenn man es das System der Enantiopöologie nennt, weil gerade dieser Name genau das Fundamentalprincip ausdrückt. Daraus folgt offenbar, daß Platon den Sophisten ebenso gut kannte, als Aristoteles.

Das also ist der Dialog, in welchem Hegel den Platon aufsucht, um ihm die Hand zu bieten und zu beweisen, daß sie miteinander zusammenstimmen.

Hegel geht dabei so zu Werke. Indem Platon vom Sophisten handelt, muß er nothwendig vom Nichtsein reden; denn gerade in diesem Dialoge führt Platon die Distinction zwischen dem Philosophen und dem Sophisten durch und weis't dem einen das Licht des Seins, dem anderen die Finsterniß des Nichts als seine Stätte an.

Wo nun Platon in diesem Dialoge von dem Nichtsein nicht ironisch redet, wie es irgendwo ein Mystiker thut, der sagt, das Nichts sei so leer und arm, „daß man seinen Zustand nicht ge„nug beweinen kann,“ da und an anderen Stellen redet er von dem Nichts nach unserem Dafürhalten so, wie Bossuet von demselben redet.

---

45) *Αγε δη· νυν γαρ ἡμετερον ἐργον ἠδη τον θηρα μηκετ' ἀνειναι· σχεδον γαρ αὐτον περιειληφαμεν ἐν ἀμφιβληστικῳ τινι των ἐν τοις λογοις περι τα τοιαυτα ὀργανων· ὡστε οὐκετ' ἐκφευξεται τοδε γε κ. τ. λ. Sophist.*, nro. 235.

46) *Της ἐναντιοποιολογικης γενεας ὁς ἀν φῃ τον ὀντως σοφιστην εἰναι, τἀληθεστατα ἐρει.*

Bossuet hat in seiner Logik ein Capitel mit der Ueberschrift:

„Das Nichts wird nicht erkannt und hat keine „Idee." [47])

„Da jede Idee die Idee von Etwas ist," fährt er fort, „so müßte das Nichts etwas sein, wenn es eine Idee hätte. „Daraus folgt überdies, daß, um eigentlich zu reden, das Nichts „nicht begriffen wird. Es gibt keine Wahrheit in dem, was „nicht ist: es gibt darin also auch nichts Erkennbares. Da, „wo die Idee des Seins mangelt, stellt sich unserem „Denken das Nichts dar. Daher kömmt es, daß man oftmals, wenn man sagen will, daß eine Sache falsch sei, sich „damit begnügt zu sagen: Das verstehe ich nicht; das bedeütet nichts; d. h. es entspricht dieser Rede in unserem „Geiste keine Idee."

„Der Irrthum und das Böse sind als Irrthum und als „Böses ein Nichts, das keine Idee hat, oder um correcter zu „reden, sie sind kein Sein, das eine Idee hat. Was uns irre „führen könnte, ist dies, daß wir dem Bösen und dem Irrthum, „und sogar dem Nichts einen positiven Namen geben; aber „daraus folgt nicht, daß die entsprechende Idee positiv sei, denn „sonst wäre das Nichts etwas, ein Widerspruch, der auf der Hand „liegt. Diese an sich unbedeütenden Dinge muß man gleichwohl „beachten, um die menschliche Sprache zu verstehen und um nicht „irrthümlicher Weise jedesmal auch an eine positive Qualität zu „denken, wo wir der Sache einen positiven Namen geben."

In jenem Dialoge also und in vielen anderen redet Platon von dem Sein und dem Nichts, wie Bossuet so eben von demselben geredet hat und wie Malebranche von demselben redet, wenn er sagt: „Nichts wahrnehmen und nicht wahrnehmen, ist „dasselbe." [48]) In Platon findet sich sogar ein Satz, der „ganz identisch ist mit dem Satze Malebranche's. „Sollen wir „sagen," heißt es bei Platon, „daß ein Mensch, der das, was

---

47) *Chap.* XV.

48) *Entretien d'un philosophe chretien* etc.

„nicht ist, aussprechen will, rede, aber nichts sage, oder sollen „wir vielmehr sagen, daß er nicht rede?“ [49]) Und bald darauf läßt er, indem er dem Sophisten auf seine Wege nachgeht, denselben auf den Einfall kommen: „Muß man nicht sagen, „daß das, was absolut ist, durchaus nicht ist?“ [50]) Dies ist bis auf den letzten Punkt der Satz Hegel's: „Das reine Sein „ist das reine Nichts.“

Platon gibt aber darauf die Antwort: „Das ist durch und „durch eine Lüge.“ Und die mitredende Person sagt: „So ist „es in der That.“ [51])

In eben diesem Dialoge theilt Platon dem absoluten Sein Bewegung, Leben, Geist, Weisheit, hehre und heilige Erkenntniß zu.

Das ist also die Lehre, die Hegel für identisch mit der seinigen ansieht. Darin findet er die Hauptbestimmung und den eigenthümlichen Charakter der platonischen Dialektik, der nach ihm in der unumwundenen Annahme besteht, daß das Sein und das Nichts dasselbe und daß die Gegensätze identisch seien, und zwar identisch als Gegensätze, nicht in irgend einer anderen Beziehung.

Alles das gründet sich auf eine Seite, die Hegel gerade im verkehrten Sinne übersetzt. Sehen wir zuerst, was vorausgeht, um dann die Stelle selbst zu erklären.

„Wollen wir versuchen,“ sagt Platon, [52]) „ob wir sagen „können, daß das Nichtsein wahrhaft sei, ohne daß uns die „Nemesis auf dem Fuße folge.“ — „Du gibst zu, daß es ein

---

49) *Αϱ' οὐν οὐδε τουτο ξυγχωϱητεον το τον τοιουτον λεγειν μεν, λεγειν μεντοι μηδεν, ἀλλ' οὐδε λεγειν φατεον, ὁς ἀν ἐπιχειϱῃ μη ὀν φθεγγεσθαι. Soph.*, nro. 237.

50) *Τιδε; οὐ και μηδαμως εἰναι τα παντως ὀντα δοξαζεται. Ibid.* nro. 240.

51) *ΞΕΝΟΣ. Και τουτο δη ψευδος.*
ΘΕΑΙ. Και τουτο. Ibid.

52) *Εαν ἀϱα ἡμιν πῃ παϱεικαθῃ το μη ὀν λεγουσιν ὡς ἐστιν ὀντως μη ὀν ἀθῳοις ἀπαλλαττειν. Ibid.*

„absolutes — τα μεν αὐτα καϑ' αὐτα — und ein relatives „Sein — τα δε προς ἀλληλα — gebe?" — „Allerdings." — „Es ist aber das Andere immer ein relatives Sein — το δ' „ἑτερον ἀει προς ἑτερον —." [53])

Nachdem wir dies vorausgeschickt, wollen wir einige Texte uns besehen, die Hegel mißbraucht.

„Man sieht," heißt es bei Platon, [54]) „daß in der Bewegung „und in jeder Art des Seins auch ein Nichtsein enthalten sei; „denn die Natur des Anderen, die das von dem Etwas „Verschiedene hervorbringt, macht jedes Ding zu einem Nicht„seienden. So werden wir nun einerseits ganz richtig sagen, „daß alle Dinge in der einen Beziehung — κατα ταὐτα — „nicht seien, und andererseits, daß sie gleichwohl existiren und „am Sein participiren — μετεχει του ὀντος —."

Was zeigt sich uns in diesem Texte? Nichts anderes, als die bekannte Lehre Platon's, des heiligen Augustin und aller Philosophen und Theologen, daß es ein absolutes Wesen gebe, welches das Sein ist, und relative Wesen, die endlich sind, d. h. die bis zu einer gewissen Grenze sind und darüber hinaus nicht sind. Platon gebraucht die Wörter Sein und Nichtsein nur, um sich verständlich zu machen, mißbraucht jedoch dabei die Worte in keinem höheren Grade, als Bossuet in der eben angeführten Stelle. Dies wird durch den ganzen folgenden Theil des Gespräches bestätigt werden. Platon fügt in der That sogleich bei [55]):

---

53) *ΞΕΝ. Αλλ' οἰμαι σε συγχωρειν, των ὀντων τα μεν αὐτα καϑ' αὐτα, τα δε προς ἀλλα ἀει λεγεσϑαι.*

ΘΕΑΙ. Τι δ' οὐν;

ΞΕΝ. Το δ' ἑτερον ἀει προς ἑτερον· ἠ γαρ;

ΘΕΑΙ. Οὑτω.

54) *Εστιν ἀρα ἐξ ἀναγκης το μη ὀν ἐπι τε κινησεως εἰναι, και κατα παντα τα γενη. Κατα παντα γαρ ἡ ϑἀτερου φυσις, ἑτερον ἀπεργαζομενη του ὀντος, ἑκαστον οὐκ ὀν ποιει· και ξυμπαντα δη κατα ταὐτα, οὑτως οὐκ ὀντα, ὀρϑως ἐρουμεν· και παλιν, ὁτι μετεχει του ὀντος, εἰναι τε και ὀντα. Soph.*, nro. 256.

55) *ΞΕΝ. Οὐκουν και το ὀν αὐτο των ἀλλων ἑτερον εἰναι λεκτεον;*

ΘΕΑΙ. Αναγκη.

„Das Sein selbst — *το ὀν αὐτο* — ist also verschieden „von allen anderen Dingen; — das Sein selbst ist nicht vieler„lei, wie die übrigen Dinge, es ist nicht dasselbe mit diesen „Dingen, es ist in sich selbst eins und fällt nicht zusammen mit „jenen alle Zahl überschreitenden Wesen. — Wenn wir das „Nichtsein nennen, so ist es wohl einleüchtend, daß wir nicht „den conträren Gegensatz des Seins meinen, sondern nur „jenes Andere, welches nicht das Sein selbst ist. Wenn wir die „Negation aussprechen, wie zum Beispiel wenn wir sagen: das „Nichtgroße, so verstehen wir darunter nicht den conträren „Gegensatz zu dem, was wir groß nennen, sondern nur das „Andere oder Verschiedene."

„Wende man uns nicht ein, [56]) daß wir das Nichtsein als „Gegensatz des Seins haben gelten lassen und nun wieder an„nehmen, daß das Nichtsein sei. Ueber den Gegensatz des Seins

---

ΞΕΝ. Και το ὀν ἀρ' ἡμιν, ὁσαπερ ἐστι τα ἀλλα, κατα τοσαυτα οὐκ ἐστιν. ἐκεινα γαρ οὐκ ὀν ἑν μεν αὐτο ἐστιν, ἀπεραντα δε τον ἀριθμον τἀλλα οὐκ ἐστιν αὐ.

... Ὁποταν το μη ὀν λεγωμεν, ὡς ἐοικεν, οὐκ ἐναντιον τι λεγομεν του ὀντος, ἀλλ' ἑτερον μονον.

ΘΕΑΙ. Πως;

ΞΕΝ. Οἱον ὁταν εἰπωμεν τι μη μεγα, τοτε μαλλον τι σοι φαινομεθα το σμικρον ἠ το ἰσον δηλουν τῳ ῥηματι. — *Soph.*, nro. 257.

56) *Μη τοινυν ἡμας εἰπῃ τις, ὁτι τοὐναντιον του ὀντος το μη ὀν ἀποφαινομενοι τολμωμεν λεγειν, ὡς ἐστιν. Ἡμεις γαρ περι μεν ἐναντιου τινος αὐτῳ χαιρειν παλαι λεγομεν, εἰτ' ἐστιν, εἰτε μη, λογον ἐχον, ἠ και πανταπασιν ἀλογον. Ὁ δε νυν εἰρηκαμεν, εἰναι το μη ὀν, ἠ πεισατω τις ὡς οὐ καλως λεγομεν ἐλεγξας, ἠ, μεχρι περ ἀν ἀδυνατῃ, λεκτεον και ἐκεινῳ, καθαπερ ἡμεις λεγομεν, ὁτι συμμιγνυται ἀλληλοις τα γενη, και το τε ὀν και θἀτερον δια παντων και δι' ἀλληλων διεληλυθοτα, το μεν ἑτερον μετασχον του ὀντος, ἐστι μεν δια ταυτην την μεθεξιν, οὐ μην ἐκεινο γε οὑ μετεσχεν, ἀλλ' ἑτερον. Ἑτερον δε του ὀντος ὀν, ἐστι σαφεστατα ἐξ ἀναγκης εἰναι μη ὀν. Το δε ὀν αὐ θἀτερου μετειληφος, ἑτερον των ἀλλων ἀν εἰη γενων· ἑτερον δ' ἐκεινων ἁπαντων ἰν, οὐκ ἐστιν ἑκαστον αὐτων, οὐδε ξυμπαντα τα ἀλλα, πλην αὐτο· ὡστε το ὀν ἀναμφισβητητως αὐ μυρια ἐπι μυριοις οὐκ ἐστι· και τἀλλα δη καθ' ἑκαστον οὑτω, και ξυμπαντα πολλαχῃ μεν ἐστι, πολλαχῃ δ' οὐκ ἐστιν.* *Soph.*, nro. 259.

„sind wir schon längst hinweggegangen, ohne zu untersuchen, ob „er sei oder nicht sei, ob er etwas Denkbares oder etwas Ab„surdes sei. Dieses Nichtsein, dessen Existenz wir vertheidigen „— und man muß hiebei entweder uns beistimmen oder uns „widerlegen —, ist eine Folge der Vereinigung gewisser Dinge, „die möglich ist. Das Andere gewinnt, wenn es mit dem „vereint wird, was ist, ebenfalls Existenz; aber es ist nicht das „Sein selbst, mit dem es vereint wird, es ist etwas anderes, „etwas vom Sein ganz Verschiedenes, weshalb es Nichtsein „genannt werden muß. Das Sein seinerseits, das mit dem „Anderen vereinigte, ist etwas ganz anderes, als alle diese Ar„ten von Dingen; es ist keine besondere dieser Arten noch die „Summe aller Arten, es ist nur identisch mit sich selber. Selbstver„ständlich ist das Sein auf diese Weise nicht dasselbe mit diesen „Millionen Wesen, und diese anderen Wesen, die Arten und Indi„viduen, sind in einem gewissen Sinne und in einem anderen Sinne „sind sie nicht — *πολλακῃ μεν ἐστι, πολλακῃ δ' οὐκ ἐστιν* —."

„Aber das war alles unschwer einzusehen und hat nichts Ge„suchtes; ich hätte noch etwas anderes mitzutheilen, das schwer „zu fassen, aber schön ist." 57) — „Was soll das sein?" — „Es war einfach, unschwer und eine begreifliche Sache, daß „das Andere in einer gewissen Beziehung das Nämliche „ist und daß das Nämliche in einer gewissen Beziehung „das Andere ist, jedesmal das eine wie das andere „in verschiedenem Sinne und von verschiedenem Gesichtspunkt

---

57) *ΞΕΝ. Τουτο μεν γαρ οὔτε τι κομψον, οὔτε χαλεπον εὑρειν· ἐκεινο δ' ἠδη και χαλεπον ἁμα και καλον.*

ΘΕΑΙ. Το ποιον;

ΞΕΝ. Ο και προςθεν εἰρηται· το ταῦτα ἐασοντα, ὡς ἀδυνατα, τοις λεγομενοις οἱον τ' εἰναι καθ' ἑκαστον ἐλεγχοντα ἐπακολουθειν. ὁταν τε τις ἑτερον ὀν πῃ, ταυτον εἰναι φῃ, και ὁταν ταυτον ὀν, ἑτερον, ἐκεινῃ και κατ' ἐκεινο ὁ φησιν τουτω πεπονθεναι ποτερον· το δε ταυτον ἑτερον ἀποφαινειν ἁμηγεπῃ, και το θατερον ταυτο, και το μεγα σμικρον, και το ὁμοιον ἀνομοιον, και χαιρειν οὑτω τἀναντια ἀει προφεροντα ἐν τοις λογοις, οὔτε τις ἐλεγχος οὗτος ἀληθινος, ἀρτι τε των ὀντων τινος ἐφαπτομενου δηλος νεογενης ὤν. Soph., 259.

„aus betrachtet — *ἐκεινῃ και κατ' ἐκεινο* —. Aber beweisen, „daß das Nämliche in jeder Beziehung — *ἀμηγεπη*, omni „modo — das Andere und ebenso das Andere das Näm„liche sei; daß das Große klein und das Aehnliche unähnlich „sei, und seiner Rede fortwährend durch derartige contradicto„rische Sätze einen glorreichen Charakter geben — *και χαιρειν* „*οὑτω τἀναντια ἀει προφεροντα* —: das ist etwas Neües in „der Wissenschaft vom Sein."

Man sieht deütlich, Aristoteles selbst kannte den Hegel nicht besser, als Platon. Platon hat schon vorgreifend den Hegel übersetzt. Wenn er sagt: „Das ist schwierig und „schön zu beweisen, daß das Andere und das Nämliche in „einer und derselben Beziehung identisch sind," so übersetzt er den Text Hegel's: „Das Andere als das Negative, Nicht„Identische ist in einer und derselben Rücksicht das mit sich Iden„tische. Plato spricht es so aus und ist dies die Hauptbestim„mung seiner eigenthümlichen Dialektik."

Die greifbare Ironie Platon's über den Sophisten nimmt Hegel als ernstlich gemeinte Wahrheit. Platon ruft aus: „Das „ist schwierig und anziehend, zu beweisen, daß das Andere und „das Nämliche unter einer und derselben Beziehung identisch „sind." Hegel wiederholt: „Ja, das ist die Hauptbestimmung „der eigenthümlichen Dialektik Platon's, zu beweisen, daß das „Andere als das Nicht-Identische zugleich in einer und „derselben Rücksicht das mit sich Identische ist."

Sehend, daß er so gut begriffen werde, setzt Platon seine Ironie fort und beendet den ganzen Dialog mit folgendem Ausbruch von Lachen [58]):

„Ein Sprosse aus dem enantiopöologischen Geschlecht, aus

58) *ΞΕΝ. Τον δη της ἐναντιοποιολογικης εἰρωνικου μερους, της δοξαστικης μιμητικον, του φανταστικου γενους, ἀπο της εἰδωλοποιϊκης, οὐ θειον ἀλλ' ἀθρωπικον της ποιησεως ἀφωρισμενον ἐν λογοις το θαυματοποιϊκον μοριον· ταυτης γενεας τε και αἱματος ὁς ἀν φῃ τον ὀντως σοφιστην εἰναι, τἀληθεστατα, ὡς ἐοικεν, ἐρει.*

ΘΕΑΙ. Παταπασι μεν οὐν. Tom. II, p. 306.

„der Familie der Ironischen, ein Affe der Wahrheit — μιμη-„της των ὀντων — nro. 234 —, ein Parteigänger des Phan-„tastischen und Phantasmagorischen, ein Zauberkünstler in Wor-„ten: das ist der Sophist und von solchem Geschlechte und Blute „stammt er."

VI.

Noch übrigt aber dem Hegel eine, und zwar seine gewöhnliche Ausflucht. Wenn er noch am Leben wäre, würde er auf all das ein einziges Wort erwidern: „Ihr habt mich nicht ver-„standen," und das Nämliche werden seine Schüler uns erwidern.

Wir wollen den Cicero, den Hegel nicht ausstehen kann, mit der Hebung dieser Schwierigkeit beauftragen.

Zum Voraus bemerken wir, daß wir Hegel nicht anders verstehen, als Willm, sein ihm nicht ungeneigter Geschichtschreiber, als Barchou de Penhoën, sein Parteigänger, und als die hegelianische Linke ihn versteht, die alle Identitäten des Meisters und außer denselben noch andere gelten läßt, wie folgende: Gott ist das Böse; Religion ist Atheismus; Regierung ist Anarchie; Oekonomie ist Nichteigenthum. Ueberdies anerkannte Hegel die griechischen Sophisten als seine Väter; er bekennt sich zu Heraklit und Anaxagoras und bewundert sie. Heraklit und Anaxagoras sind aber, wie wir gesehen haben, jene Männer, die Aristoteles mit Namen anführt und widerlegt. Aristoteles versteht sie also in dem nämlichen Sinne, wie wir; er versteht also auch Hegel, der sie copirt, in dem nämlichen Sinne, wie wir. Endlich gibt es keine zwei Arten, in denen Hegel erklärt werden kann; nur leügnet er seine Monstruositäten, wenn man ihm dieselben zum Vorwurf macht; er leügnet den Atheismus, wenn man ihm den Atheismus vorhält. „Ihr habt mich nicht „verstanden," sagt er, „ich glaube an Gott, ich beweise Gott."

Hierin lügt Hegel, wir haben das bereits gesagt und wir wiederholen es mit Aristoteles, der die Sophisten Lügner nennt;

mit Fenelon, der sagt, daß die Pantheisten eine Secte von Lügnern, nicht aber von Philosophen seien; im ganzen strengen Sinne des Wortes sagen wir es: Hierin lügt Hegel und lügen seine Schüler; denn Hegel wußte vollkommen genau, daß dasjenige, was man Gott nennt, ein unendliches, allmächtiges, intelligentes Wesen und der Schöpfer der Welt sei, und daß das Sein, das nicht ist, jenes Phantasiegebilde seiner Traüme, jenes Sein, das wird, das nur in der Selbstentaüßerung, im Menschen Bewußtsein erhält, das langsam, blind und träg im Geschäft des Denkens ist, ein Monstrum sei, nicht aber Gott. Aber dieser lügenhafte Geist hüllt sich absichtlich in Finsterniß ein. Man muß über diese Finsterniß Tageslicht hinbreiten.

Cicero also beschäftigt sich viel mit Epikur, einem der Ahnen Hegel's, und hält es ihm, wie fast Jedermann, als eine schändliche That vor, daß er die Lust zu einer Tugend gemacht und sie, wie eine Geschändete, in den Kreis ehrwürdiger Matronen eingeführt habe — „tamquam meretricem in matro-„narum coetum, sic voluptatem in virtutum concilium ad-„ducere“ —. [59]) Die Epikuräer antworten ihm aber allsogleich: „Ihr wißt nicht, was wir unter Lust verstehen — non intelli-„gere nos, quam dicat Epicurus voluptatem —.“ [60])

„Wenn man mir so antwortet,“ sagt Cicero — und es ist nicht selten, daß man so antwortet —, „dann droht mich jedes-„mal ein Ausbruch von Zorn zu übermannen, wiewohl ich im

---

59) An potest, inquit ille, quidquam esse suavius, quam nihil dolere? Immo sit sane nihil melius, inquam: nondum enim id quaero: num propterea idem voluptas est, quod — ut ita dicam — indolentia? Plane idem, inquit, et maxima quidem, qua fieri nulla major potest. Quid dubitas igitur, inquam, summo bono a te constituto, ut id totum in non dolendo sit, id tenere unum, id tueri, id defendere? Quid enim necesse est, *tanquam meretricem in matronarum coetum, sic voluptatem in virtutum concilium adducere?* Invidiosum nomen est, et infamiae subjectum. *De Finibus bon. et mal.,* lib. II, nro. IV.

60) *Ibid.*

„Disputiren sonst sehr ruhig bleibe. Wie, ich sollte nicht wissen, „was im Griechischen ἡδονη oder in meiner Muttersprache „voluptas bedeüte! welche von beiden Sprachen verstehe ich „denn nicht?" [61]) Wir könnten unsererseits ebenso zu Hegel sagen: Wie, ich sollte nicht verstehen, was die Deütschen mit den Worten „Sein und Nichts", die Franzosen mit être und non-être sagen wollen? Hegel würde uns antworten: Ihr verstehet weder das eine, noch das andere. Wenn man vom Sein und vom Nichtsein redet, so denkt man dabei zugleich das gerade Gegentheil von dem, was man sagt. — Dem mag so sein, werde ich entgegnen; wenn ich aber unter Sein das verstehe, was du mit Nichtsein bezeichnest, und unter Nichtsein das, was du mit Sein bezeichnest, so verstehe ich dein Grundprincip: „Das Sein ist das Nichts" wieder ebenso vollkommen. Wenn ich dich recht verstehe, so hast du gesagt: Das Sein ist das Nichts; wenn ich dich nicht recht verstehe, so hast du das Gegentheil gesagt; du hast dann gesagt: Das Nichts ist das Sein. Was ist in diesen Sätzen für ein Unterschied? Ich habe dich in beiden Fällen begriffen.

---

61) Itaque hoc frequenter dici solet a vobis, non intelligere nos, quam dicat Epicurus voluptatem. Quod quidem mihi si quando dictum est: est autem dictum non parum saepe, etsi satis clemens sum in disputando, tamen interdum soleo subirasci. Egone non intelligo, quid sit ἡδονη Graece, Latine voluptas? utram tandem linguam nescio? deinde, qui fit, ut ego nesciam, sciant omnes, quicumque Epicurei esse voluerunt? Quod vestri quidem vel optime disputant, nihil opus esse, eum, qui philosophus futurus sit, scire litteras. Itaque ut majores nostri ab aratro abduxerunt. Cincinnatum illum, ut dictator esset: sic vos de Pelasgis omnibus colligitis bonos illos quidem viros, sed certe non pereruditos. Ergo illi intelligunt' quid Epicurus dicat, ego non intelligo?

Ut scias me intelligere, primum idem esse voluptatem dico, quod ille ἡδονην. Et quidem saepe quaerimus verbum Latinum pro Graeco, et quod idem valeat: hic nihil fuit, quod quaereremus..... *De Finibus bon. et mal.*, lib. II, nro. IV.

Du verstehst die Worte, sagen die Hegelianer; aber du verstehst nicht, was wir mit diesen Worten sagen wollen. „Nun „ja," sagte Cicero, „ihr gebt zu, daß ich weiß, was das Wort „„Lust" bedeüte; aber ihr behauptet, ich wisse nicht, was Epikur „damit sagen wollte. Wenn aber dem so ist, so sind nicht wir „Diejenigen, welche die Worte mißverstehen, sondern Epikur ist „es, der auf seine eigene Weise redet und die unsere verläßt." „Wir verstehen," sagen die Epikuräer, „unter Lust das Fernsein „des Schmerzes." „Sagt also Fernsein des Schmerzes," ruft ihnen Cicero zu, „und nicht Lust. So reden, heißt die Worte „für den Geist ihres gangbaren Sinnes berauben wollen — „extorquere ex animis cogitationes verborum, quibus imbuti „sumus —." [62]) „Wozu sollen alle diese Anstrengungen dienen, „zwei verschiedenen Sachen den nämlichen Namen zu geben? „Doch ließe ich mir das noch gefallen; aber warum will man „daraus eine und dieselbe Sache machen — vos ex his tam „dissimilibus rebus non modo nomen unum (nam id facilius „paterer), sed etiam rem unam ex duabus facere cona- „mini —?" [63])

„Allerdings," antwortet der Epikuräer, „mein Meister ge- „braucht die Worte, von denen du redest; du siehst aber nicht

---

62) Quamquam non negatis, nos intelligere, quid sit voluptas, sed quid ille dicat. Equo efficitur, non ut nos non intelligamus, quae vis sit istius verbi, sed ut ille suo more loquatur, nostrum negligat. Si enim idem dicit, quod Hieronymus, qui censet summum bonum esse, sine ulla molestia vivere; cur mavult dicere voluptatem, quam vacuitatem doloris, ut ille facit, qui, quid dicat, intelligit. Sin autem voluptatem putat adjungendam eam, quae in motu sit: sic enim appellat hanc dulcem, in motu; illam nihil dolentis, in stabilitate; quid cum efficere non possit, ut cuiquam, qui ipse notus sibi sit, hoc est, qui suam naturam sensumque perspexerit, vacuitas doloris et voluptas idem esse videatur? Hoc est vim afferre, Torquate, sensibus: extorquere ex animis cognitiones verborum, quibus imbuti sumus. *De Finibus bon. et mal.* lib. IV, nro. V.

63) *Ibid.,* nro. VII.

„ein, was er damit sagen will.“ — Darauf entgegne ich: „Wenn er die eine Sache nennt und die andere damit meint, „so verstehe ich nicht, was er sagen will; nun sagt er aber ganz „und gar das, was ich meine; und wenn er alles das gesagt „hat, so hat er Absurditäten gesagt.“ 64)

Auch für Hegel und die Hegelianer gibt es keine andere Antwort, wenn sie uns sagen, daß man sie nicht verstehe.

Wir wenigstens werden jedesmal diese Antwort geben und werden uns bemühen, in Bezug auf Hegel unsererseits das Lob zu verdienen, das dem Cicero von einer Person seines Dialogs ertheilt wird: „Wahrlich, du hast dem Epikur alle Bedeütung „genommen und ihn aus dem Kreise der Philosophen gebannt.“ 65) Es scheint mir das ein ganz bescheidener Ehrgeiz zu sein, wenn man beweisen will, daß Hegel nicht ein Philosoph, sondern ein Sophist sei; einen Sophisten nennt man ja Jenen, der den Worten ihre Bedeütung nimmt, das Fundament alles Redens und Denkens untergräbt und die Beweisführung unmöglich macht.

Wenn übrigens die Hegelianer uns antworten, daß wir ihren Meister nicht verstehen, so können wir ihnen noch etwas anderes erwidern.

Man kennt das Wort Hegel's: „Ein einziger Mensch hat „mich verstanden, und selbst der hat mich nicht verstanden.“ Wir denken auch so. Niemand hat den Hegel begriffen; er hat sich selbst nicht begriffen; und gleichwohl behaupten wir, daß wir ihn begreifen. Keiner von seinen Schülern hat ihn begriffen, in so weit hat der Meister wahr geredet; wir aber, die wir außer der Secte stehen, wir begreifen ihn, und der Beweis dessen liegt darin, daß wir ihn erklären.

Und welches ist diese Erklärung? Wir haben sie bereits

64) ..... Istis quidem ipsis verbis: sed quid sentiat, non videtis. Si alia sentit, inquam, alia loquitur; nunquam intelligam, quid sentiat: sed plane dicit quod intelligam. Itaque si ita dicit ....., dicit absurde. *Ibid.*

65) *Ibid.*

anderswo gegeben, wir wiederholen sie hier und werden sie am rechten Orte auch später wieder geben.

Die Sache verhält sich so. Seit fünfzig Jahren besteht in Eüropa eine Schule, welche lehrt, daß man die Logik umgestalten müsse; daß das Princip des Widerspruchs falsch sei, daß es zwischen zwei entgegengesetzten Begriffen immer einen ausgleichenden Mittelbegriff gebe; daß das Conträre sich nicht ausschließe; daß das Contradictorische identisch sei; daß nicht allein das Endliche und das Unendliche, Gott und die Welt und alle Wesen unter einander identisch, sondern daß auch das Sein und das Nichts, das Gute und das Böse, die Freiheit und die Nothwendigkeit, die Wahrheit und der Irrthum eins und dasselbe seien. Diese Schule existirt, sie lehrt so, und sie hat auf das Jahrhundert einen sichtlichen Einfluß ausgeübt.

Dies ist die Thatsache. Wie erklärt sich dieselbe? Ich erkläre sie durch die wunderbare Gewalt, welche die Logik auf den menschlichen Geist ausübt; durch das schöne und trostvolle Gesetz des Fortschrittes; durch die providentielle Güte Gottes, welche den Irrthum zerstört, indem sie ihn durch seine eigene Logik und seinen eigenen Fortschritt auf das äußerste Extrem hinausdrängt. Es lag im menschlichen Geiste ein pantheistischer Keim. Der Pantheismus ist die *intellectuelle* Wurzel der Sünde. Sich für Gott halten, dies ist das Böse der Intelligenz, und der Pantheismus stammt, wie Aristoteles nachweis't, daher, *daß der menschliche Geist auf jene Art denken will, wie Gott allein denkt.*

Den Pantheismus annehmen heißt aber eine einzige Substanz annehmen. Wenn nun in der reellen Ordnung der Substanz alles identisch ist, wie sollte es dann noch in der Ordnung der Moral und der Logik Conträres und Contradictorisches geben? Um daher den Pantheismus festzuhalten, muß man auch die Identität der Contradictorien behaupten, mit anderen Worten, man muß das negiren, was Aristoteles das erste Fundamentalprincip des Redens, des Denkens, überhaupt der ganzen Vernunft nennt. Das heißt: man muß die Vernunft verkehren

und destruiren. Mit anderen Worten: der Pantheismus, die Anmaßung, Gott zu sein, welche die Wurzel des Bösen und des Irrthums ist, stellt sich unaussöhnlich der Vernunft entgegen und erklärt sich für das Absurde. Der menschliche Geist hat also heützutage auf dem Wege der Absurdität bewiesen, daß der Pantheismus falsch ist, und hat die Wurzel desselben bloß gelegt. Das ist eine bedeütungsvolle, eine unermeßliche, eine in der Geschichte des menschlichen Geistes einzige Thatsache. Im Schooße des heütigen Eüropa hatte der Unrath eines tiefsteckenden, immensen, alles systematisirenden Irrthums sich zu einer schaudererregenden Eiterbeüle gesammelt. Die Beüle wächs't und zeigt vor Aller Augen das namenlose, haarstraübende Gemenge, das es in sich schließt. Gott sei gepriesen; denn das ist die Rückkehr zum Leben und das Heil des menschlichen Geistes, wenn wir daraus Gewinn zu ziehen verstehen.

Das ist die sonnenklare, vernunftgemäße, tröstende Erklärung der eigenthümlichen Erscheinung, die auf jedem anderen Wege unerklärlich bleibt.

Hegel, einer der mächtigsten Logiker, welche die Welt je sah, war in ganz anderer Weise, als sein Stolz es meinte, ein blindes Werkzeüg Gottes, welches dazu auserwählt war, dem Irrthum einen heftigeren Schlag zu versetzen, als irgend eine Schule in irgend einem Jahrhundert ihm versetzt hat. Kein Schüler Hegel's hat also den Meister begriffen; er hat sich selber nicht begriffen. Wir aber haben ihn begriffen, weil wir ihn erklären.

Und haben wir den Muth, es im Voraus zu verkünden: Man wird Hegel in der Geschichte des menschlichen Geistes für immer so verstehen und erklären.

Drittes Capitel.

Die Logik des Pantheismus. — Schluß.

I.

In dem Vorausgegangenen sind wir über das Gebiet der eigentlichen Logik durchaus nicht hinausgeschritten. Ein Schriftsteller, den sogar noch heützutage viele Denker für einen Philosophen, ja für den größten Philosophen halten, kündigt an, daß er die Logik umgestaltet habe. Es ist einleüchtend, daß wir in der Logik auch von der Geschichte dieser Umgestaltung zu reden hatten. Nur ist diese Geschichte, wie sich herausstellt, nicht bloß die gegenwärtige Geschichte der beiden wesentlichen Processe der Vernunft, sondern zugleich eine Widerlegung des Pantheismus in seiner Wurzel.

Um so besser ist es für uns, wenn wir, ganz auf der natürlichen Bahn unserer Abhandlung über die Logik vorwärtsschreitend, den großen metaphysischen Irrthum in seiner Wurzel selbst erfassen. Nichts destoweniger bitten wir hier den Leser um die Erlaubniß, ein Capitel über den Pantheismus einschalten zu dürfen, das man, wenn man will, für eine Digression halten mag, das aber alles dasjenige zusammenfassen wird, was wir über diesen Punkt sagen wollen, nämlich: daß der Pantheismus logisch überwunden ist, daß ihn kein Gelehrter mehr im Ernste annehmen kann und daß nach dem Stande der Wissenschaft kein Pantheist und kein Atheist auf den Titel eines Philosophen mehr einen Anspruch machen kann.

Was der gesunde Menschenverstand über diesen Punkt gleich auf den ersten Anblick urtheilt, das ist von der Wissenschaft strenge erhärtet worden. Die allgemeine Stimme sagt sogleich beim ersten Anblick, es sei eine Absurdität, wenn man behauptet: alles ist Gott. Dadurch gibt sie ohne alles Weitere die erste genügende Widerlegung des Pantheismus.

Dazu kommen einfache Argumente, die sich von selbst jedem Geiste aufdrängen. Wenn es nur eine einzige Substanz gibt, wenn diese Substanz Gott ist; wie kann es dann Böses und Irrthum geben? Bin ich Gott, ich, mit meiner Unwissenheit und mit meinen Leiden? Diese ganz schlichte Frage ist eine zweite Widerlegung des Pantheismus, auf die man nicht zu antworten vermag, wenigstens nicht dadurch, daß man sagt, es gebe nichts Böses und keinen Irrthum. Der Pantheismus sieht sich also von dem einfachen gesunden Sinne und von der schlichten Vernunft hinreichend verurtheilt.

Andererseits aber steckt mitten im Herzen und mitten im menschlichen Geiste ein verborgener Keim des Pantheismus. Der Geist, namentlich der denkende Geist, will **wie Gott** zu Werke gehen. Instinctmäßig und in Kraft einer tiefreichenden Wurzel des Egoismus, den der Mensch bei seiner Geburt mit auf die Welt bringt, streben Intelligenz und Wille dahin, sich zum Centrum, zum Princip und zur Quelle alles Uebrigen zu machen. Das heißt aber **Gott** sein wollen. Historisch manifestirt sich dieser Instinct fast an allen Menschen, die von anderen an Ruhm oder Macht Zurückstehenden zu sehr erhoben wurden. Man sieht das nicht nur in der alten Welt, in Asien, in Griechenland, namentlich in Rom, an den als Götter proclamirten Kaisern, sondern selbst noch heützutage an den Sophisten und Gelehrten. Man weiß zum Beispiel, daß Hegel von einigen seiner Schüler für den heiligen Geist gehalten wurde, und seine Philosophie wurde von ihm selbst und von seinen Adepten die höchste Stufe der Einsicht und des Bewußtseins genannt, zu der Gott gekommen sei. Es liegt also, sagen wir, in diesem verkehrten Instinct des gefallenen Menschen eine sehr triebfähige Wurzel des Pantheismus.

Noch mehr; im Menschen liegt ein nie zu befriedigendes Bedürfniß Gottes, und die Völker, die sich selbst, ihrer ganzen Unwissenheit und allen ihren Leidenschaften überlassen waren, haben, vom Zuge einer in allen Stücken nur irdischen Liebe ergriffen, das vergöttlicht, was sie liebten, und dem natürlichen Hange der gefallenen Natur untergeben und vom Bedürfniß Gottes getrieben, sind sie auf den Fetischismus und Polytheismus gerathen, indem sie alles anbeteten, Sonne, Thiere, Pflanzen, gemeißelte und nicht gemeißelte Steine. Nun sind aber der Fetischismus und der Polytheismus nur die populäre Form des Pantheismus.

Ueber die Geister dagegen, welche denken, kommen eigene schwere Versuchungen, von denen sie bald zum Atheismus, bald zum Pantheismus, den beiden Formen eines und desselben Irrthums, geführt werden. Diese beiden Klippen fassen einerseits eine erhabene Wahrheit, die jeder Geist ahnt, und andererseits eine schwierige Frage in sich, deren Abgrund keine Intelligenz ergründen kann. Jene erhabene Wahrheit ist der Gedanke, den der heilige Paulus in den wundersamen Worten ausspricht: „In Gott sind wir, leben wir und bewegen wir uns.“ [1]) Und jene schwierige Frage, die kein geschaffener Geist lösen kann, ist das Wie der Schöpfung. Was ist die Schöpfung, und was ist die geschaffene Substanz in ihrem Verhältnisse zu Gott?

In dieser Frage irrt der Geist auf eine zweifache Weise. Entweder nimmt er an, daß Gott, der Allgegenwärtige, selbst die einzige Substanz der Dinge sei; oder, was noch sündhafter und unvernünftiger ist, er streicht den verborgenen Gott, der die Welt trägt, aus seinem Denken hinweg und behauptet, daß die Welt von nichts Höherem, das über ihr stehe, getragen werde, sondern aus sich selbst über dem Leeren subsistire. Die Einen vergöttern die geschaffene Substanz, die Anderen reißen sie von Gott los und nennen jenes Nichts und jenes Leere, das sie unter der Welt zu erblicken glauben, ihren Gott.

---

1) *Act.*, XVII, 28.

Daher stammt der Nihilismus und der Pantheismus: der Nihilismus, der seit drei Jahrtausenden die vorherrschende Philosophie des dritten Theiles der Menschheit, China's nämlich, bildet; der Pantheismus, der seit drei Jahrtausenden das vorherrschende Religionssystem der indischen Welt ausmacht. Die Griechen vereinigen die genannten Richtungen insgesammt, und mitten unter ihrem Volkspolytheismus und Volksfetischismus haben sie Philosophen, die Nihilisten und Pantheisten sind. Doch muß man anerkennen, daß die gesunde Vernunft nie in der Welt, selbst nicht außerhalb des Volkes Gottes, alle ihre Rechte verloren hat. Es hat in China, bei den Indiern und ganz besonders unter den Griechen Deisten gegeben. In Griechenland sind Sokrates, Platon und Aristoteles wahre Deisten gewesen, und der große Ruhm Griechenlands — gleichviel, wo derselbe seine erste Wurzel haben mag — besteht darin, daß weder der Pantheismus, noch der Nihilismus seine herrschende Philosophie war, und daß, wie wir zeigten, von Platon und Aristoteles beide Secten bis auf die letzte Spur zermalmt wurden. Die Geschichte bestätigt auf diese Weise die Lehre des Concils von Trient, „daß ein Funke von gesunder Vernunft im „gefallenen Menschen verblieben.“ [2])

Dieser Funke der gesunden Vernunft wurde durch die Ankunft Jesu Christi mit Licht übergossen und dieses Licht hatte für das moderne Denken den Pantheismus in weite Ferne gerückt.

Aber siehe, nach einem achtzehnhundertjährigen Leüchten dieses Lichtes macht die vom christlichen Glauben sich lostrennende Vernunft einen neüen Versuch, die große Frage: Was ist die Schöpfung? zu lösen: Weit kraftvoller, als die antike Vernunft, und gestützt auf die Geschichte des menschlichen Geistes, die in der Arbeit dreier Jahrhunderte sich zusammenfaßt und durch die Presse in alle Hände geliefert wird; gestützt ferner auf die wunderbaren Resultate der Wissenschaft der Zahlen,

---

2) Sess. V et VI.

der Formen und der physischen Gesetze, dieser den Alten unbekannten Wissenschaft; und überdies durch eine Art Schnellkraft, die unter dem Einflusse der großen christlichen Jahrhunderte erworben wurde, in Bewegung gesetzt, machte die moderne Vernunft am Anfang dieses Jahrhunderts sich an die Lösung dieses verhängnißvollen Problems. Was aber ist geschehen? Der Geist des Jahrhunderts hatte sich mit einem Male vom Glauben getrennt, und dieser gewaltsame Bruch mit dem christlichen Glauben hatte einen Umschlag in der Orientirung der Vernunft zur unmittelbaren Folge, wie wenn ein Stoß die Pole der Magnetnadel verrückt. Das moderne Denken mit seiner Kraft und seinem Schwung hatte in der einen seiner Strömungen die der Vernunft der Griechen, der gesunden Vernunft, wie sie in Sokrates, Aristoteles und Platon war, gerade entgegengesetzte Richtung angenommen. Bei diesem Letzteren, bei Platon, neigte sich die Vernunft dem künftigen Christenthume zu; bei den Sophisten, von denen wir reden, stößt sie das bereits erschienene Christenthum zurück.

Das sind also in Bezug auf die Wahrheit die zwei entgegengesetzten Richtungen der Vernunft. Die eine strebt in Kraft eines verborgenen Instincts nach absoluter Affirmation, die andere nach radicaler Negation.

Der lebendigen und substantiellen Wahrheit gegenüber, welche der christliche Glaube ist, wie sie sich schmeichelt, ganz frei; frei sogar dem gegenüber, was man gesunde Vernunft, allgemeines Urtheil und gesunden Sinn nennt, wollte die reine Vernunft, die auch so noch eine wunderbare Macht bleibt, weil sie selbst dann ihre unwiderstehlich zwingenden Gesetze in sich trägt, wenn sie dieselben negirt: diese ohne ihr Wissen einer radicalen Negation zugetriebene und von ihr ergriffene Vernunft wollte in einem neüen Kraftanlauf sich erproben. Wir wollen hier getreü zusammenfassen, was sie gesagt und geschrieben hat.

II.

„Ich will erkennen, ich will den Grund der Dinge prüfen, „die Substanz der Wesen und ihren Ursprung erforschen und „die Welt auf apriorischem Wege reconstruiren. Ich verstehe „es, die Dinge so zu denken, wie Gott sie denkt, sie in mir zu„sammenzuwerfen und das gesammte Weltall durch den Gedanken „in mir wieder in der Ordnung zu entwickeln, in der es sich „entwickeln mußte und entwickelt hat."

„Was gibt es nun im Universum, in jenem dreigetheilten „Universum, das aus Gott, der Welt und dem Menschen besteht? „Was gibt es da? Ich sehe daselbst Bewegung und Stillstand. „Ich sehe nothwendige, absolute, unendliche, ewige Wahrheiten, „und endliche, relative, zufällige, vorübergehende Dinge."

„Was ist darüber zu sagen? Es gibt zwei große Katego„rien, von denen man die eine die Kategorie des Endlichen, die „andere die Kategorie des Unendlichen nennen kann. Gott und „die Welt, kurz jedes Ding fällt in die eine dieser Kategorien. „Besteht aber zwischen diesen zwei nothwendig auszuscheidenden „Classen eine absolute Trennung? Werden wir wieder zurück„kehren auf die Irrthümer Derjenigen, welche diese zwei Ord„nungen trennen und deshalb gezwungen sind, entweder die eine „oder die andere zu negiren? denn es kann keine von beiden „ohne die andere gedacht werden. Annehmen, das Unendliche „habe eine getrennte Subsistenz, heißt das Unendliche negiren; „annehmen, das Endliche habe eine getrennte Subsistenz, heißt „das Endliche negiren. Das eine von diesen Zweien ohne das „andere denken heißt abstrahiren. Nun existirt nichts Abs„tractes in Wirklichkeit. Man muß also beide zusammen als ein „einziges gemeinsames Ganze fassen. Und in der That, hat die „Kategorie des Endlichen nichts gemein mit der Kategorie des „Unendlichen? Evidenter Maßen haben beide das Sein mit „einander gemein. Sie sind also zwei Formen des Seins, zwei

„Formen der Substanz. Das Sein ist und die Substanz sub-„sistirt, sei dies nun in der Form des Endlichen oder in der „Form des Unendlichen. Erhebt man sich nun über diese beiden „Ordnungen der Dinge, von denen man die eine die ideale, die „andere die reelle nennen kann, weil alles Unendliche ideal und „alles Reelle endlich ist, so stellt sich heraus, daß beide ein „und dasselbe Princip haben, das Sein. Das meint Aristoteles, „wenn er von jenen zwei Reihen von Dingen redet, die beide „auf gleiche Weise von Gott ausfließen; beide haben, sagt er, „ein gemeinsames Princip — *αὐτων τα πρωτα τα αὐτα* —.“ [3])

„Ist aber das schon alles? Ist das Princip aller Dinge, „des Endlichen und des Unendlichen, selbst der Grund der Dinge? „ist es das erste Princip? Gibt es außer dem Sein nichts mehr? „— Wie aber könnten wir dann den Namen des Nichts aus-„sprechen? Wie könnten wir das Nichts denken? Man kann „nur das aussprechen, was ist, wie die Philosophen sehr gut „bemerkt haben; man kann nur das denken, was ist, wie mit „Aristoteles und Platon alle Theologen und die Philosophen des „siebenzehnten Jahrhunderts sagen, insbesondere Cartesius, Bossuet, „Malebranche. Wenn man also das Nichts denkt und das Nichts „nennt; wenn die weit verbreitete Lehre des Nihilismus, die das „Nichts zum Princip aller Dinge macht, seit uralten Zeiten den „dritten Theil der Welt einnimmt; wenn Indien dieselbe seinem „Pantheismus an die Seite setzt; wenn Griechenland in Gorgias „sie gekannt hat; wenn sogar Platon, ungeachtet des Parmenides, „der nur einen exclusiven Standpunkt einnimmt, derselben Lob „zollt; wenn Platon sagt: „Ja, wir haben bewiesen, daß das „„ist, was nicht ist — *ἡμεις δε γε ὡς ἐστι τα μη ὀντα ἀπεδει-„„ξαμεν* —;“ [4]) wenn die Welt von der Idee des Nichts voll ist; „wenn von Dionysius dem Alexandriner an bis auf Olier die „christlichen Mystiker aller Jahrhunderte das Nichts als die

---

3) Siehe Erkenntniß Gottes, Bd. I, S. 113. Der Leser erkennt hier, welchen Mißbrauch man mit dem so schönen Texte des Aristoteles treibt.

4) *Soph.*, nro. 258.

„wesentliche Grenze des Lebens und des Denkens betrachten; „wenn ferner in der wirklichen Welt jedes Ding ist und nicht ist; „wenn unsere Erdkugel bis zu einer gewissen Grenze reicht und „nicht darüber hinaus; wenn es sich mit jedem Körper, mit „jeder Gestalt, mit jeder Eigenschaft, die bis zu einer gewissen „Grenze existirt und darüber hinaus nicht existirt, ebenso verhält; „wenn jeder wirklich uns bekannte Geist seine Grenze, seine „Kraft und seine Sphäre hat, über welche hinaus er nicht ist und „nicht wirkt; wenn es mit jedem Wesen, das wir wahrnehmen, „und mit jeder Eigenschaft der Dinge sich offenbar ebenso verhält, „weil keine aus der Erfahrung bekannte Eigenschaft eines Dinges „unendlich ist: so folgt daraus, wie man sieht, daß es für alles „eine Grenze gibt, d. h. daß eine Grenze aller Dinge existirt, mit „anderen Worten: daß da, wo alles aufhört, noch das kömmt, was „nicht ist. Ist also die Kategorie des Seins die einzige wirkliche „oder denkbare Kategorie? Offenbar nein, weil es noch das Nicht-„sein gibt. Was gibt es also außer dem Sein noch? Es gibt „einleüchtender Maßen noch das Nichtsein; dies ist eine Identi-„tät in den Begriffen und eine Thatsache der Erfahrung. Also „existirt das Nichts."

„Die zwei neüen Kategorien sind also das Sein und „das Nichts, und man erhält sie, wenn man alle Gedanken der „Menschen, deren jeder nothwendiger Weise ebenso gut negativ „als positiv ist, ferner alle Lehren aller Zeiten und alle Eigen-„schaften der Dinge und die in denselben nothwendig mitinbe-„griffenen Grenzen zusammenfaßt."

„Werden aber diese zwei Kategorien ihrerseits getrennt von „einander existiren? Welche von ihnen ist das Princip der Dinge? „Werden wir, wie alle Dualisten, zwei Principien annehmen? „Evidenter Maßen gibt es nur ein Princip, wie Aristoteles das „so gut sagt — *εἷς κοιρανος* —.[5]) Die Hypothese zweier „Principien ist absurd und wider die Vernunft, die vor allem

5) Siehe Erkenntniß Gottes, Bd. I, S. 124.

„Einheit, Identität sucht. Die Identität ist das erste Princip „der Vernunft.“

„Wenn es aber einerseits nur ein Princip gibt, so gibt „es doch andererseits zwei unterschiedene Kategorien, wie alle „Erfahrung und alles Denken beweis't. Es ist daher nothwen„dig, daß Beides, die Dinge und ihre Grenzen, das Sein und „das Nichts, ein gemeinsames Princip haben. Es muß so sein; „darum braucht man nur dieses Princip aufzusuchen. Was „kann aber das gemeinsame Princip des Seins und des Nichts „sein? Wo ist diese Identität von Sein und Nichtsein zu „finden? — Oder vielmehr, wo sollte man sie nicht finden? „wo könnte man ihr ausweichen? In allen Dingen, an allen „Orten und zu allen Zeiten steht sie vor unsern Augen; sie ist „in uns und außer uns, sie ist überall: wir selbst sind diese „Identität. Schaue man sich nur um; ist denn das Sein von „seiner Grenze verschieden? Offenbar nein. Also ist diese be„stimmte Grenze nicht verschieden von diesem bestimmten Sein. „Also stellt jedes Ding uns die Identität von Sein und Nichtsein „vor Augen, und jedes Ding manifestirt in jedem Moment seines „Lebens diese Identität. In der That, was heißt leben? Es „heißt vorschreiten, sich ändern, werden, mit einem Worte, von „dem, was man war, zu dem übergehen, was man nicht war. „Ist der Moment, in dem ich denke, dieser untheilbare Punkt, „nicht die Identität der Zukunft und Vergangenheit in der Ein„heit der Gegenwart, und folglich die Identität von dem, was „ist, und von dem, was nicht ist? Zeit und Raum stellen uns „in jedem ihrer Punkte diese Identität vor, und das staunens„werthe Wunder des Infinitesimal-Calculs, jenes Wunder, das „die Mathematik nie entwickelt hat, weil sie es noch nicht be„greift, und das die Identität des Seins mit dem Nichts in „der untrüglichsten aller Wissenschaften zum Grundprincip hat: „dieses Wunder wird von jener Identität ins hellste Licht gesetzt. „Denn was ist das infinitesimale Element anders, als, wie „Newton definirt, die Erfassung der Größe in dem Augenblicke, „in welchem sie verschwindet; nicht nachher, denn alsdann „wäre sie nichts; und nicht vorher, denn da wäre sie etwas;

„sondern in dem Augenblicke, in welchem sie nicht mehr seiend „doch noch ist, wo sie folglich das Sein und das Nichts in sich „identificirt. Ja, sogar die Mathematik, diese unwiderlegbare „Wissenschaft, zeigt uns, daß die Identität von Sein und Nichts „das Princip der Zeit, der Bewegung, der Größe und der Kraft „sei. Wohlan also, wir behaupten, daß gerade diese Identität, „als absolut und universell gefaßt, das Princip aller Dinge, daß „sie Gott sei."

„In der That, alles fängt an. Was heißt es aber, an„fangen zu sein? Wie wird das, was nicht war? Durch einen „Mittelbegriff, den das infinitesimale Element zur Evidenz bringt „und der das Princip der Größe ist; durch einen zwischen dem „Nichts und dem Sein in der Mitte liegenden Zustand, den „man das Werden nennen muß, den aber Newton vom um„gekehrten Gesichtspunkt aus das Verschwinden nennt."

„In Wahrheit, jedes Wesen, jedes Leben ist ein bestän„diges Werden, gleichwie ein ewiges Vergehen. „Alles „„geht dahin," sagt die ewige Weisheit; [6]) alles ist im Fluß „— παντα ῥεει —, sagt Platon mit Heraklit; alles ist in „einer Strömung begriffen, sagt Fenelon; und weil die Zeit „immer vorwärtsschreitet und in jedem Augenblicke die Dinge „ändert, weil alles entsteht und vergeht: so folgt daraus, daß „jedes Ding nicht nur in den zwei äußersten Grenzpunkten seiner „Existenz, sondern in jedem untheilbaren Augenblicke seiner Dauer „an zwei unendlich nahe gerückten Punkten entsteht und vergeht. „Das Werden ist demnach das Princip, das Vergehen ist „das Ziel."

„Dieses Werden und dieses Ziel coexistiren aber fort und „fort und sind offenbar identisch; nur der Gesichtspunkt ist ver„schieden. Dieses Werden und Vergehen sind das Princip und „das Ziel der Dinge, sie sind das Alpha und das Omega; „sie sind Gott. Gott ist daher im Werden und wandelt in jedem „Geschöpfe, in jeder Bewegung der Geschöpfe sich fortwährend „um, und so ist er das wahrhaft Unendliche; denn er stirbt nur,

6) *Eccl.*, III, 1. *Sap.*, V, 9.

„um wieder geboren zu werden, und geht vom Nämlichen zum „Verschiedenen über, um aus dem Verschiedenen wieder zum „Nämlichen zurückzukehren, — und das alles von Ewigkeit zu „Ewigkeit. Das ist das reelle, lebendige Unendliche, das ist „der lebendige Gott."

„Gott wandelt sich also in jedes Geschöpf um; diese Um„wandlung ist aber zugleich eine Weiterentwicklung und ein Fort„schritt seines eigenen Wesens. Seine Thätigkeit, die Thätigkeit „des Universalgeistes, ist für ihn selbst nicht ohne Frucht. An„fangs und im Urbeginn war das Unendliche nicht. Als Werden „war es so, daß man sein Sein kaum ein Sein nennen darf, „oder vielmehr, es war erst auf dem Wege zum Sein. In der „materiellen Welt, in den niederen Regionen hatte es ein schlum„merndes Sein, entweder ohne alles oder doch nur mit einem „sehr vagen Selbstbewußtsein. Die Steine, die Pflanzen haben „nicht das dunkelste Bewußtsein ihrer Existenz; die Thiere haben „eine Art Bewußtsein von ihr und fühlen sie, aber sie erkennen „sie nicht und wissen nicht mit reflexem Bewußtsein um sie. In „diesem Zustande war der Universalgeist ohne reflexes Denken. „Erst im Menschen kömmt der Geist zum Selbstbewußtsein, so „daß er sagen kann: Ich bin der ich bin."

„Das ist die rechte Erkenntniß des Reellen. Sollte dann „die Genesis des Idealen, d. h. der eigentlichen Logik, eine „andere sein können? Ist nicht die Ordnung des Idealen „das Vorbild oder das Nachbild des Realen? Alles, was „ideell ist, ist reell, und alles, was reell ist, ist ideell, wie Car„tesius sehr gut sagt. Wenn man also das Vorausgegangene „überträgt, so hat man dadurch ohne Weiteres die Logik, d. h: „die umgestaltete Logik, die mannbare Logik des philosophischen „Alters der Welt, die wirkliche und concrete Logik, den Gegen„satz der abstracten Logik, jener knabenhaften Logik der gegen„wärtigen und vergangenen Welt, jener Logik der gesunden Ver„nunft und des gesunden Sinnes; die darin besteht, das Princip „der Identität gegen sich selbst zu kehren; die, wie ein Kind, „das trennt, was verschieden scheint; die einen absoluten Unter„schied zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, dem Sein

„und dem Nichts und allen Antithesen, die sonst noch möglich „sind, annimmt; die überall ein Dilemma sieht; die absolute „Gegensätze gelten läßt, wie die Dualisten, die Anbeter der zwei „Principien, und alle Jene thun, die sich noch nicht zur absoluten „Identität erschwungen haben."

„Auf diese knabenhafte Logik folgt die lebendige Logik, „welche folgende Gestalt hat: Wie die Identität vom Sein und „Nichts das Universalprincip und der Schöpfer der Welt ist, „ebenso ist die Identität der Gegensätze, oder noch besser, die „Identität des Identischen und Nichtidentischen „das Fundamentalprincip alles geistigen Lebens, alles Denkens „und alles Redens. Denn jeder Satz besteht darin, daß man „die Identität zweier verschiedener Begriffe behauptet; ohne dies „würde er nichts sagen und hätte keinen anderen Inhalt, als „die leere Formel: Das Nämliche ist das Nämliche, oder „A ist A. Und ponirt nicht auch der Syllogismus, wenn er „anders einen wirklichen Inhalt hat, aus dem nämlichen Grunde „die Identität dreier verschiedener Sätze, wenn er nicht etwa „auf das sinnlose Schema hinauslaufen will: A ist A; nun ist „A A; also ist A A — ein ganz leeres Raisonnement, wie „jedes reine Sein und jede reine Affirmation, wie alles, was „abstract ist und nicht seinen Gegensatz in sich einschließt."

„Auf diese Weise gibt es keinen Irrthum, und der Geist „hat nie vergeblich gedacht; denn alle Widersprüche sind iden„tisch mit der entgegengesetzten Affirmation. Alle Systeme sind „wahr, insoweit sie gedacht sind; alle sind falsch, insoweit sie „exclusiv und abstract sind, insoweit sie gegen ihren Gegensatz „sich wehren. Das höchste und absolut wahre System ist einzig „dasjenige, das alle anderen im Princip der absoluten Identität „zusammenfaßt."

„Wie es keinen Irrthum gibt, so gibt es auch nichts Böses. „Denn alles Gute ist relativ und von einem gewissen Gesichtspunkt „aus angesehen wird es böse. Alles Böse ist relativ, und „von einem gewissen Gesichtspunkt aus betrachtet wird es gut."

„Es ist gut, dem Vaterlande einen Verbrecher zu opfern; „aber es ist böse, einen Menschen zu tödten. Es ist böse, einen

„Menschen zu tödten; aber beziehungsweise ist es gut, wie der „Genuß der Reichthümer, den man ihm nimmt; wie es böse ist, „für den Erwerb eines Stückchen Landes Tausende von Men„schen dem Tode preiszugeben, aber gut, die Grenzen eines „Reiches zu erweitern. Es ist böse, seinen Vater zu tödten; „aber es ist gut, mitten in der alltäglichen Plattheit des Lebens „die zur Vollbringung einer so hervorstechenden Handlung noth„wendige Kraft und Unabhängigkeit zu haben. Sokrates wurde „ungerecht dem Tode überliefert, denn er verkündete die Wahr„heit; und doch wurde er ganz gerecht dem Tode überliefert, „denn er verletzte die Gesetze seines Vaterlandes. Das Näm„liche gilt von dem göttlichen Urheber des Christenthums. Alles „ist also relativ und von höherem Standpunkte aus betrachtet „schließt es immer die zwei Pole in sich, zwischen denen das „vulgäre Bewußtsein und die gemeine Moral eine absolute „Trennung annimmt, wie die vulgäre Vernunft und der ge„meine Verstand das Für und das Wider, das Ja und das „Nein und die Contradictorien für unvereinbar hält."

„Das ist unsere Logik."

„Und bei Aufstellung dieser ganzen, so streng verketteten „Gedankenreihe, aus der man nicht ein einziges Glied hinweg„nehmen, in der man keinen einzigen Punkt logisch widerlegen „kann; bei Aufstellung dieser Gedankenreihe haben wir außer „jener unwiderlegbaren Dialektik noch alle Resultate der neüeren „Wissenschaft und die ganze Geschichte des menschlichen Geistes „für uns."

„Sehen wir nach, welches sind die drei großen Resultate „der Wissenschaft, in der Naturgeschichte, in der eigentlichen Physik „und in der Mathematik?"

„Die drei Gesetze, in denen die moderne Wissenschaft sich „zusammenfassen läßt und die weiter sind, als die Gesetze „Kepler's, lauten also:

I. „Alles kömmt aus Nichts, d. h. aus der unerschlossenen „Identität des Seins und des Nichtseins."

II. „Alles entwickelt sich durch den Gegensatz und Wider„streit zweier Begriffe, des Seins und des Nichts."

III. „Alles vollendet sich in der Vereinigung zweier Glie-„der oder in der erschlossenen Identität des Seins und des „Nichts."

„In der That, die drei großen Objecte der modernen „Wissenschaft, nämlich das Infinitesimalgesetz oder das Gesetz über „das Princip der Größen, dann das Gesetz der Keime im Wachs-„thum, und endlich das Gesetz der Elektricität, welche die Sub-„stanz aller Kraft ist: all das ist in unseren drei Gesetzen ent-„halten."

„Alles fängt mit einem Keime an, der im Urbeginn keine „Existenz hat; alles entwickelt sich und geht vom Kleinen zum „Großen über, seinen Ursprung im Infinitesimalelement neh-„mend, das keine darstellbare, keine endliche Größe hat und „hinsichtlich der Größe die Identität von Sein und Nichtsein „ist. Dies ist die wissenschaftliche Formel für die Geschichte „jedes Keimes. Alles kömmt aus einem Keime; die Welt sebst, „die Welt in ihrer ganzen Größe ist nur eine entwickelte Blüthe. „Die Naturwissenschaft lehrt uns, daß unsere Erde Anfangs „eine Wolke war, daß sie dann eine Feüerkugel wurde, und „daß weder ein vegetativer noch ein animalischer Keim anders, „als ideal und körperlos, d. h. in Form eines mit dem „Nichts identischen Seins auf ihr subsistiren konnte. Factisch „jedoch haben die Keime Körper angenommen und die Erde be-„völkert. Sehen wir nicht noch heützutage spontane Generatio-„nen und Keime sich zeigen, wo zuvor nichts war?"

„Das nun gilt von der Erde selbst, von unserem ganzen „Sonnensystem, von der ganzen Plejade von Sonnen, von der „wir einen Theil ausmachen, und von allen Plejaden der „Sterne insgesammt. Das gilt selbst für all das, was man „Geist nennt, wenn man anders diese alte Distinction noch bei-„behalten will. Das gilt von allem, was ist, Gott selbst mit-„inbegriffen. Nichts war und alles ist durch die spontane Ent-„wicklung des in der Potenz zum Sein stehenden fruchtbaren „Nichts geworden."

„Das Ganze und das Detail der drei Gesetze ist aber durch „das Gesetz der Elektricität offenbar geworden, deren Name

„einer von den Namen der Kraft und des universalen Lebens „ist. Dieses Gesetz ist das Universalgesetz des physischen und „logischen Lebens.“

„Welches ist das Gesetz der Elektricität? Zuerst ist sie ein „neütrales Fluidum, in dem zwei entgegengesetzte Fluida ent„halten sind, von denen aber keines vorschlägt. Dies ist das „erste Stadium eines jeden Dinges. Das Instrument Volta’s, „d. h. das Instrument, welches das Leben aufdeckt, unterschei„det und trennt diese zwei zuvor geeinten Fluida in zwei ent„gegengesetzte Fluida und sammelt sie an zwei gegenüberstehen„den Polen an, von denen der eine positiv, der andere negativ „ist. Dies ist das zweite Stadium des Lebens, in dem jedes „Ding wie jede Idee sich zeigt als zweierlei in sich enthaltend, „nämlich sich selbst und sein Gegentheil, das Positive und das „Negative, die einander entgegengesetzt sind. Volta’s lebenent„hüllendes Instrument geht aber noch weiter; nachdem es die „beiden Fluida als widerstreitend und entgegengesetzt dargestellt „hat, vereinigt es dieselben wieder. Und was ist das Resultat „dieser Vereinigung? Diese Vereinigung hat Licht, Wärme und „Leben zur Folge. Das ist nun das dritte Stadium der Exi„stenz. Ja, alles Licht, das solare wie das künstliche, das phy„sische wie das intellectuelle, stammt von diesem Grunde her. „Alles Licht, alle Wärme, alles Leben, alle Bewegung, alles „ohne Ausnahme ist die Vereinigung, die Identification des „Conträren, des Positiven und des gegenüberstehenden Negativen, „die Identität des Seins und des Nichts. Denn wie die Elek„tricität nur ein Fluidum, das positive ist, dessen Anderes „nur eine Negation ist; ebenso gibt es nur ein Sein, dessen „Anderes, dessen Gegensatz oder Grenze nur eine Negation „ist.“

„Und diese Principien bewähren sich in der Anwendung. „Vor allem erklären wir aus ihnen die bewundernswerthe und „tiefe Metaphysik des Infinitesimalcalculs, der bis auf den heü„tigen Tag für absurd gehalten wurde. Sodann verdanken die „Physik, die Embryogenie, die Physiologie und selbst die Philo„sophie unserem Universalgesetz der drei Lebensstadien ihr hellstes

„Licht. Mithin ist unser Gesetz die Wahrheit selbst, und in der „reellen wie in der logischen Ordnung verhalten sich die Dinge „in der angegebenen Weise. Es gibt nur ein Sein, oder was „das Nämliche bedeütet, nur eine Idee; beide aber, dieses „Sein und diese Idee, sind identisch mit ihrem Gegensatze und „mit ihrer Negation. Dieses Sein, das Anfangs nichtig ist, „so lange es nämlich verschlossen ist und in sich selbst bleibt, ent„wickelt sich in successiven Perioden von Affirmationen, auf welche „die gerade entgegengesetzten Negationen folgen, denen sich die „Identification der Affirmation und Negation anschließt, zum „Unendlichen, d. h. es entwickelt sich endlos."

III.

Halten wir jetzt inne. So beschaffen ist das System, auf welches die reine, in jener negativen Richtung, in die sie durch ihren Widerspruch gegen das Christenthum gebracht wurde, vorschreitende Vernunft trotz der Schätze der Vergangenheit, trotz der Wissenschaft unserer Tage, trotz der logischen Energie der modernen Jahrhunderte hinauskömmt. Wenn man eine von den vorhandenen Expositionen dieses Systems lies't, ganz besonders aber, wenn man Hegel selbst lies't; wenn man sich anstrengt, diese monströse Dialektik zu begreifen: so scheint es, man verliere seine Sinne. Und so sehr wir auch an die Lectüre selbst gewöhnt sind, so konnten wir doch diese Analyse nicht niederschreiben, ohne daß beim Vortrag dieser Lästerungen gegen das ewige Licht, das jeden in die Welt eintretenden Menschen erleüchtet und das, wie ich weiß, mein Gott ist, meine Brust sich hob und von Schmerz gleichsam anschwoll. Ich habe indeß diese Darstellung nur gegeben, um zu einem glücklichen und gehaltigen Abschluß zu kommen, und es that mir dabei Noth, Muth zu fassen.

Der Leser möge wohl beachten, daß alles Vorausgehende in der That vollkommen unwiderlegbar ist, wie Hegel und seine Schüler behaupten, wenn man einen Punkt zugibt. Und welches

ist dieser Punkt? Dieser, daß das Nichts etwas ist und daß das Sein nichts ist. Da aber gerade dieser Satz die Formel des Absurden ist, so folgt daraus, daß das System keine Widerlegung braucht, sondern nur eine Darstellung, weil seine Darstellung eine Reduction auf die Formel des Absurden ist. Ein Hauch also stürzt es nieder. Dieses System ist nicht allein absurd, es ist das Absurde im eigentlichen Sinne, es ist das Absurde selbst in der hervorstechendsten und offensten Form, das zum Princip erhobene, in ein Lehrgebaüde gebrachte, encyklopädisch entwickelte und das ganze System des pantheistischen Atheismus bis in die kleinsten Auslaüfer harmonisch durchdringende Absurde.

Warum aber war es nothwendig, das Absurde zu einem System zu erheben? Aus folgendem Grunde. „Nach Hegel," sagt ein Schriftsteller von sehr scharfem Urtheil, 7) „ist es falsch, „wenn man behauptet, daß zwei Gegensätze einander ausschließen. „Im Gegentheil, jedes Ding ist mit sich selbst im Gegensatz; „der Gegensatz bildet seine Wesenheit. Jedes Ding schließt die „Gegensätze in sich, und seine Identität besteht darin, daß es „die Einheit von zwei Contradictorien ist. Hegel hat sehr gut „begriffen, daß das Princip des Widerspruchs das unüberwind„liche Argument ist, das sich dem Pantheismus ewig in den „Weg stellt; er hat begriffen, daß mit allem nichts ausgerichtet „wird, so lange diese Waffe nicht abgestumpft ist, so lange Affir„mation und Negation noch als unvereinbar gelten. Er hat „gefühlt, daß hier der Knoten der Frage liegt. Seine Methode, „die seiner Schule zufolge des Meisters ureigene große Ent„deckung und unsterbliche Erfindung ist, ist nur die Theorie des „Princips, daß die Gegensätze identisch sind. In Fichte und „Schelling finden sich schreiende Widersprüche; aber diese zwei „haben doch noch bis auf einen gewissen Grad die allgemeinen „Gesetze der Vernunft respectirt; das Absurde verbirgt sich bei „ihnen unter einem Anscheine logischer Richtigkeit. Bei Hegel

7) Ott: *Hégel et la philos. allemande*, p. 84.

„zeigt sich der Widerspruch mit offener Stirne. Das Absurde „gebahrt sich als die Fundamentalmethode.“

Wenn man zum Pantheismus gelangen will, der die Existenz eines einzigen Wesens behauptet, oder zum Atheismus, der behauptet, daß das Sein nicht sei, so muß man in der That einer so gearteten Methode sich bedienen.

Nun, dieser Ausgangspunkt und dieser Proceß Hegel's ist der thörichteste, der kindischeste Unsinn, den je ein Sophist oder Rhetor hat zu Tage fördern können. Seinem Grundwesen nach ist er der ewige Geist des Irrthums und der absoluten Negation, die in allen Jahrhunderten und in allen verfinsterten Geistern der gemeine Grund des Pantheismus, des Atheismus und der Sophistik war. Seiner Form nach ist er die absonderlichste aller Mystificationen im Denken, welche in der Geschichte der Philosophie vorkömmt. Es ist das ein Irrthum ganz anderer Art, als die Irrthümer aller Philosophen. Das Raisonnement Hegel's ist ein materieller Fehler gegen die Logik, der an einem Schüler strafbar wäre, da er der Fehler eines Philosophiecandidaten ist, der einen greifbar falschen Syllogismus vorbringt, oder der Fehler eines Mathematikschülers, der die Regeln des Infinitesimalcalculs verkehrt anwendet. Wenn man diesen Fehler gegen die Logik genau charakterisiren und ihm einen Namen geben will, so muß man sagen, daß er das monströseste Beispiel von realisirter Abstraction ist, das in der Geschichte des menschlichen Geistes jemals vorgekommen.

Das ganze System und die ganze Methode Hegel's beruht auf einem kindischen Wortspiel. Beim Anblick der Dinge und beim Suchen nach ihrem höchsten Princip frägt er sich: Was sehe ich? Ich sehe das Endliche. Gibt es aber außer der Kategorie des Endlichen nichts mehr? Ja, das Unendliche. Was haben diese zwei Kategorien mit einander gemein? Das Sein. Gut; das ist also die Kategorie des Seins. Gibt es aber außer der Kategorie des Seins nicht noch etwas?

Hier beginnt die Entdeckung Hegel's; sie liegt ganz und gar in der Antwort auf die Frage: Was gibt es außer dem Sein noch? Die gewöhnliche Antwort auf diese Frage lautet:

Außer dem Sein gibt es nichts mehr. Was aber antwortet Hegel? Er antwortet: **Außer dem Sein gibt es noch das Nichts.** In diesem Worte ist alles enthalten.

Das also ist die Entdeckung, das Princip, das System Hegel's. Außer dem Sein gibt es noch das Nichts, und diese zwei Kategorien bilden in Vereinigung mit einander das nichtseiende Sein, welches das Princip der Dinge ist.

Die Erhebung einer Abstraction zu einer Realität, die darin besteht, daß aus dem Worte „nichts" ein concretes Substantivum gemacht und ihm ganz gegen den Sinn des Wortes Realität beigelegt wird: die Erhebung einer Abstraction zu einer Realität, die aus einer einfachen grammatikalischen Form, aus einem Synonymum des Wortes „nicht" ein reelles Wesen,[8]) einen Grundtheil des Universums macht, das ist die Entdeckung Hegel's. Das ist der unbegreiflichste Unsinn, die befremdendste Hirnlosigkeit, welche die ohnehin schon so befremdende Geschichte der menschlichen Verirrungen aufweis't.

Die alles Maß überschreitende grobe Natur dieses lächerlichen Sophisma läßt sich nur dann gehörig charakterisiren, wenn man sagt, daß es unter die Gattung jener allertrivialsten Possen und grotesken Dummheiten gehöre, die des Spasses wegen aufgeführt werden. „Wollen wir theilen," sagt der Hanswurst; „mir alles, das Uebrige dir!" Das ist das Verfahren Hegel's. Der Hanswurst nimmt alles als den einen Theil und das Uebrige als den anderen Theil, geradeso wie Hegel das Sein oder alles als die eine Seite des Universums, und das Uebrige, d. h. das Nichts, als dessen andere Seite nimmt.

Ja, auf solche Weise unterhalten die Sophisten, diese gefährlichen Harlekine im Denken, durch ihre greifbar paradoxen Sätze den großen Haufen unwissender Denker, streüen so in den Geist des Volkes die Keime des Irrthums, des Atheismus, der Verzweiflung, des Lasters aus, und arbeiten am inneren Ruin der Seelen und am Ruin der Societät.

---

8) Hegel sagt übrigens auch, daß nicht, hier, jetzt reelle Wesen seien.

Wenn man übrigens auf diesem phantastischen Wege und in diesem lächerlichen Verfahren, welches darin besteht, daß man außer der Grenze aller Wesen noch ein Wesen sucht, dem Hegel nachgehen wollte; könnte man dann nicht finden, daß es außer dem Sein und dem Nichts noch etwas gebe, wie es in der Mathematik über allen nur denkbaren Größen und unter der Null noch etwas gibt, nämlich die ganze Reihe negativer Größen? Außer dem Sein und dem Nichts Hegel's gäbe es noch Raum für das negative Endliche und das negative Unendliche, die vom Nichts oder von der Null ganz und gar verschieden sind.

Es gäbe daher im Universum nicht bloß den Antagonismus zwischen dem positiven Sein und dem Nichts, deren Verbindung das Werden zum Producte hat; es gäbe überdies noch unter dem Nullgrad eine Verbindung zwischen dem Nichts und dem negativen Unendlichen, aus deren Zusammentreffen evidenter Maßen das Vergehen resultiren würde. Ich behaupte sonach, daß die Grund- und Endsynthese durchaus nicht, wie Hegel behauptet, das Sein und das Nichts zu ihren Gliedern hätte, aus denen das Werden, das Princip der Dinge hervorgeht, sondern vielmehr das Werden und das Vergehen, mithin zwei ebenbürtige, der Intensität nach identische, der Strömung nach aber entgegengesetzte Kräfte, deren Ergebniß unbestreitbar das Bleiben ist, d. h. das vollkommene Aequilibrium, die fixe Null, das stetige Nichts, das unsollicitirte Leere, die absolute Indifferenz, die ewige Unbeweglichkeit. Es ist das eine Bemerkung des Aristoteles, den wir bereits oben citirt haben. Das also wäre das Princip aller Dinge und die Existenz wäre, wie sich gezeigt hat, unmöglich. Auf ein solches Resultat müßte die phantastische Analyse Hegel's in ihrer strengen und vollständig durchgeführten Anwendung hinaustreiben.

Man sieht, daß der Atheismus, oder wenn man will, der Pantheismus in seinem strengsten und wissenschaftlichsten Versuche nicht glücklich ist; man sieht, daß er mit dem Widersinnigen identisch und daß das völlig glaubenslose Gebahren der hegel'schen Schule nur eine Erscheinung der zur Methode erhobenen und systematisch entwickelten absoluten Absurdität ist.

IV.

So viel über die dialektische Seite des Systems. Seine historische Seite haben wir weitlaüfig gewürdigt, indem wir anführten, was Aristoteles und Platon im Voraus über dasselbe sagten.

Was seinen angeblich wissenschaftlichen Charakter betrifft, welchen es den Naturwissenschaften, der Mathematik und Physik entlehnt hat, so ist auch darüber ein Wort zu sagen.

Vor allem ist es in Betreff des geometrischen Infinitesimalelements eine grundlos abstruirte Absurdität, wenn man es als die Identität von Sein und Nichts im Bereich der Größen betrachtet. Das Infinitesimalelement hat keine Größe, wie sogleich seine Definition sagt; wenn es was immer für eine Größe hätte, so wäre es nicht mehr infinit. Es ist ohne Größe, und dabei bleibt es. Unter keinem Vorwande und unter keiner Bedingung kann man sagen, daß dasjenige, was ohne Größe ist, gleichwohl eine Größe habe. Es gibt gar keine Worte, durch welche sich ein solcher Gedanke ausdrücken ließe. Was Hegel sagt, ist eine dem System zu Liebe abstruirte Behauptung, um in der Geometrie die Identität zwischen dem Sein und dem Nichts zu finden. Dieselbe Bewandtniß hat es in der Algebra mit der Identität der positiven und der negativen Zahlen und mit der Aufstellung der Gleichung $2y - 3y = 5y$. Das Infinitesimalelement ist außerhalb der Quantität, wie Leibnitz von dem unendlich Großen und dem unendlich Kleinen sagt, den beiden Grenzen der Quantität außer der Quantität — extremitatis quantitatis non inclusae, sed seclusae.

Nachdem sodann Hegel gefunden zu haben glaubt, daß ein Punkt, welcher die Identität von Sein und Nichts in sich beschließt, in der Geometrie das Princip der Größen ist; nachdem er bewiesen zu haben sich einbildet, daß dies sogar das Princip aller Dinge ist, daß dies Gott ist und daß alles aus dem Nichts herstammt: so stützt er sich darauf, daß er in der Natur die Keime,

von unsichtbaren Punkten aus beginnend, wachsen sehe, und behauptet, daß alle Dinge, Gott und die Welt, durch eine spontane Entwicklung wachsen.

Ohne Zweifel liegt hier eine der unerträglichsten Absurditäten des Systems. Wahrhaft und wirklich annehmen, daß es im Gesammtgebiet der Dinge nur ein einziges im Wachsen begriffenes Wesen gebe, in der Art, daß das Wachsen vom Nichts anfange, dies heißt glauben, daß das, was nicht ist, wird und aus sich selbst wird; dies heißt glauben, daß es Wirkungen gibt ohne Ursache.

Wie alle Atheisten, so ist auch Hegel hier der Spielball einer rohen Phantasie und einer schlecht verstandenen Erfahrungs-Thatsache. Er sieht die Keime wachsen und vergleicht die Welt mit einem Keime. Das läßt sich hören. Aber er nimmt an, daß diese Keime ganz aus sich allein wachsen und trägt den unsichtbaren Kräften nicht Rechnung, durch welche die Keime befruchtet und belebt werden.

Jene Kraft, die das hervorbringt, was nicht ist, das entwickelt, was einen Anfang genommen, und das vergrößert, was klein ist, nennt er spontane Energie. Was ist aber eine dem, was nicht ist, inhärirende spontane Energie?

Die spontane Energie eines leeren, bewußtlosen Keimes, d. h. eines schlechthin Möglichen ohne Sein, ist ein sehr materielles Bild, das durch den Anblick einer im Wachsen begriffenen Pflanze in der Phantasie hervorgebracht wird. Man sieht einen Keim vom Kleinen zum Großen, von einer unentwickelten Form zur Ausscheidung seiner Theile übergehen, Zweige entfalten und sich mit Blättern und Früchten beladen. Man sieht ihn wachsen und sagt: er ist im Trieb; man sieht aber nicht, daß dieser Trieb hervorgebracht ist. Man nimmt jene geheimen Kräfte nicht wahr, die ihn ausbrüten und zum Leben wecken; man nimmt die Urquelle jener vorsorgenden Thätigkeit nicht wahr, von welcher die materiellen Stoffe für das Wachsthum herbeigeschafft werden, noch die Kraft, von welcher die Stoffe verwendet werden. Man vergißt auf den ersten Impuls und auf den Augenblick der Befruchtung, ohne welchen der

ganze Baum ewig im Keime bleiben würde. Noch weniger denkt man darüber nach, woher die Keime selber kommen und wer ihnen jenen inneren, im Voraus gezeichneten Plan mitgibt, der eben so sichtbar in ihnen niedergelegt ist, als der Plan und die Meisterzeichnung eines Architekten unter dem ersten Stein des Palastes. Jeden Augenblick vergleicht Hegel die Totalität der Dinge, Gott und die Welt, mit einem Keim, mit einem Ei, mit einer Eiche, mit einer Blume. „Die Welt," sagt er, „ist eine Blume, die ewig aus einem einzigen Keime her„vorsprießt: diese Blume ist die göttliche Idee, die absolute, „universelle und von der Bewegung des Gedankens hervor„gebrachte Idee." [9])

Diese Idee von der spontanen Entwicklung des Möglichen und von dem fortwährenden Wachsthum eines endlichen Princips, das sich aus sich allein erhebt und vergrößert, ohne von dem Unendlichen beeinflußt zu sein, ist ohne Zweifel nur eine unvernünftige Phantasie. Sie ist die Auffassung der sichtbaren und sinnlich wahrnehmbaren Wirkung, und die Negation der unsichtbaren, nur der Vernunft zugänglichen Ursache. Es heißt das glauben, daß eine Größe ohne eine Beigabe sich erhöhen; daß das Wenigere ohne Addition zum Mehreren werden; daß sich ein Wasserstrahl über seine Triebfeder erheben könne; daß eine Quelle das gebe, was sie nicht hat; daß die Wirkungen größer, als die Ursachen; die Consequenzen umfassender seien, als die Principien, mit einem Worte, daß es Wirkungen gebe ohne Ursache.

Das Princip Hegel's ist das Princip des Fetischismus, der den Baum anbetet, weil er, unkundig über die Ursachen der Entwicklung, glaubt, daß dieses im Wachsen begriffene Sein die absolute Ursache seines Lebens in sich selbst trägt. Wenn man vom ganzen Universum das glaubt, so ist es dasselbe, als wenn man es, wie der Wilde, von einer einzelnen Pflanze glaubt, oder vielmehr es ist ein noch blinderer Fetischismus. Ebenso

---

9) Hegel: Ethik, Bd. II, Satz III u. IV.

wenig, als ein Baum aus sich selbst wächs't, seine eigene Ursache, sein eigener Schöpfer und Beleber ist; ebenso wenig und noch weniger ist das gesammte Universum aus sich selbst groß gewachsen.

Was endlich dies betrifft, daß Hegel die volta'sche Saüle als das Symbol gebraucht, an dem die Genesis der Dinge und ihre reelle und logische Entwicklung sich erkennen lasse; so ist dieser Gebrauch oder vielmehr dieser Mißbrauch ebenso trivial und abgeschmackt, als die Idee, die er sich über die Keime oder über das Infinitesimalelement gebildet hat.

Dieser Gebrauch gibt zu verstehen, daß man in der Physik die Lehre vorträgt: Es gibt ein überall ausgebreitetes Universalfluidum, das Anfangs unbeweglich und schlafend in einem neütralen Zustande sich befindet. Wenn irgend eine Ursache es in zwei andere theilt, von denen das eine positives, das andere negatives Fluidum heißt, so erwacht sein Leben. Wenn diese beiden Fluida getrennt sind, so üben sie eine Attraction auf einander, und wenn sie sich wieder vereinigt haben, so zeigt sich kein positives und kein negatives Fluidum mehr, sondern es tritt die Identification beider ein, die Licht, Wärme und Leben in der physischen Ordnung ist. Der Proceß also, in welchem die beiden Pole der Elektricität zugleich ponirt und destruirt werden, ist der Proceß, der das Licht hervorbringt.

Dies ist auch die logische Methode, sagt Hegel, und man beachte, wie. Es sei eine Idee gegeben: diese Idee ist Anfangs leer und nichtig. Aber sie trägt eine spontane Energie in sich, die nach Entwicklung strebt. Diese Entwicklung vollzieht sich durch das Hervortreten des Unterschiedes, der im Schooße der primitiven Idee gelegen war. Dieser Unterschied besteht darin, daß die Idee ihre Negation oder ihr Contradictorium sich selber gegenüberstellt. Das Negative stellt sich dem Positiven gegenüber. Statt einer Idee hat man sodann zwei, die sich einander zu negiren scheinen. Wenn nun die Bewegung hier stille stehen würde, so wäre das nur die Unterscheidung einer sterilen Contradiction. Jedoch die Logik setzt ihre Bewegung fort; die Contradictorien müssen sich wieder vereinigen und

identisch werden. Alsdann ist die Idee licht und fruchtbar, weil sie sich als ihren Gegensatz in sich schließend dargethan hat und nunmehr die Einheit und Identität ihrer Affirmation und ihrer Negation ist.

Eine roher sinnliche Auffassung kann man unmöglich haben. Der Sophist sieht nicht, daß man in der Physik die zwei Fluida, wenn es anders deren zwei sind, nur deshalb mit dem Namen positiv und negativ bezeichnet, um ihre Strömung zu unterscheiden, und daß die Physik nicht sagen will, die zwei Fluida seien Gegensätze, die sich abstoßen und ausschließen, da sie sich im Gegentheil anziehen, während die Gegensätze in der Logik, die Affirmation und Negation, sich abstoßen und ausschließen und im Falle der Vereinigung nicht die Evidenz der Wahrheit, sondern deren Gegentheil, das Absurde bezwecken.

Und auf diese Theorie des logischen Processes, die schon einmal gebraucht worden war, um durch sie das Unendliche mit dem Endlichen, das Endliche mit dem Nichts gleichzustellen: auf diese Theorie gründete der Sophist oder ließ er durch seine Schüler die Lehre gründen, das Gute sei das Böse; Gott sei das Böse; die nur zu lange erwartete Identification des Guten und des Bösen werde die Moral sein; mit der Aufhebung des Gewissens und des Unterschiedes zwischen Gut und Böse werde das wahre Leben der Seele, das wahrhaft freie und moralische Leben für den Menschen und für die Societät beginnen. Ja, der Meister hat das Beispiel gegeben; auf das Gute, auf das Böse, auf den Irrthum, auf die Wahrheit wenden die Schüler das Axiom der Secte an: „In allen Gegensätzen, in denen der „gemeine Verstand nur Widerspruch und Unvereinbarkeit sieht, „erkennt die philosophische Vernunft nur die Wahrheit, in der „die Glieder des Gegensatzes zugleich ponirt und destruirt sind," gerade wie der Physiker in der volta'schen Saüle das wunderbare Instrument erblickt, durch welches die beiden Pole der Elektricität zugleich ponirt und destruirt werden, um das Licht hervorzubringen.

Den Inhalt des hegel'schen Systems bilden also zwei Ideen: die Idee des Keimes im Zusammenhalt mit der Idee des In-

finitesimalelementes, und die Idee der zwei elektrischen Pole. Es ist das eine doppelte, sehr fruchtbare und sehr allgemeine natürliche Wahrheit, die aus der Naturphilosophie und aus Schelling, dessen Schüler Hegel Anfangs war, entlehnt ist. Dies ist der faßbare und feste Boden des Systems; das Uebrige ist absolut phantastisch und durch und durch absurd.

Was den Beweis für den Pantheismus und für den Atheismus betrifft, der Gott vernichtet und sein Wesen darauf beschränkt, daß er ein Theil des blinden, in Entwicklung begriffenen Keimes sei, so ist derselbe, wie wir bereits gesehen haben, der umgekehrte Infinitesimalproceß, der in sein Widerspiel umgestellte Fundamentalact des vernünftigen Lebens, der sophistische Proceß aller Jahrhunderte, der ungescheüt angewandt wird und seine Frucht, das absolute, greifbare und behauptete Absurde, offen hervortreibt.

Durch diesen Gebrauch der Wissenschaft, der Geschichte und der Vernunft ist der Geist unseres Jahrhunderts in seiner vorherrschenden speculativen Strömung außerhalb des christlichen Lebens mit einem Male zur Adstruirung des Pantheismus und des Atheismus gelangt: des Pantheismus, denn alles ist Gott; des Atheismus, denn dieses vom Nichts ausgehende, im Wachsen begriffene All bleibt immer begrenzt und hat nie etwas von der Unendlichkeit, weder an Weisheit, noch an Macht, noch an Güte, noch an Liebe, noch an Seligkeit.

Man beachte aber wohl: dieser lächerliche Mißbrauch der Wissenschaft und der Geschichte ist für das System nur etwas Äußerliches. Das Wesen desselben ist, wie wir schon oft gesagt und in den vorausgegangenen Capiteln mehr als sattsam nachgewiesen haben, das Wesen ist die Dialektik selbst, so wie sie von den Sophisten gehandhabt wird; es ist die von ihrer rechten Richtung abgewendete, durch ein Verbrechen des freien Willens von Gott ab- und dem Nichts zugekehrte Vernunft, der Grundproceß der Vernunft, der beim Anblick der begrenzten Dinge die Schranken hinwegnimmt, um Gott aufzufassen; es ist dieser in sein Widerspiel umgestellte Proceß; es ist das Denken, welches sich bemüht, das Sein zu negiren, um unendliche Grenzen, d. h.

das Nichts aufzufassen. Es rächt sich aber die so verkehrte und profanirte Vernunft in diesen verbrecherischen Geistern und zeigt ihren göttlichen Ursprung, indem sie dieselben auf ganz geradem Wege und mit unwiderstehlicher Gewalt dahin führt, wohin sie kommen müssen, zum absoluten, offenbaren Absurden mit seinem Kriterium und eigenthümlichen Charakter, dem Widerspruch in den Begriffen.

Und nun, was haben wir gleich Anfangs gesagt? Wir haben gesagt, daß wir mit Freüde und Zuversicht die Axt an die Wurzel des Pantheismus legen, weil wir hofften, ihn auszurotten. Entweder gilt die Evidenz nichts mehr, sagten wir, und die Vernunft ist unmächtig, oder wir werden sehen, daß der gegenwärtige Pantheismus, der gelehrteste und ausgebildetste, den der Irrthum je zu Tage gefördert hat, der mächtigste auf dem Wege der Absurdität gelieferte Beweis für die Idee des wahren, von der Welt verschiedenen und die Welt schaffenden Gottes ist. Nun, wir glauben Wort gehalten zu haben.

Nicht wir, wohlbeachtet, zerstören das Gebaüde des Pantheismus; es zerstört sich selbst. Wir haben nur gezeigt, daß es zerstört sei, zerstört in den Augen aller Derjenigen, die ein Verständniß von der Sache haben, wenn auch nicht in den Augen Derjenigen, die nichts sehen.

Dieser Irrthum, sagen wir, ist heützutage in dieser Gestalt ebenso gut, wie in seiner anderen Gestalt, dem Atheismus, aus der Philosophie gebannt. In der That, was sich als absurd zu erkennen gegeben hat und als solches zu erkennen geben mußte, ist in den Augen der Vernunft zerstört.

An sich fand dieser doppelte Irrthum ohne Zweifel zu allen Zeiten in den Augen des allgemeinen Urtheils seine Klippe. Das allgemeine Urtheil konnte nie annehmen, daß alles Gott oder daß Gott nichts sei. Wissenschaftlich hat Aristoteles dem Pantheismus den Boden untergraben durch den Satz, daß das Conträre und Contradictorische identisch sei, wenn es nur eine einzige Substanz gebe, und daß es nur eine einzige Substanz gebe, wenn das Contradictorische identisch sei. Da nun gerade die Identität des Contradictorischen die Formel des Absurden

ist, so folgt daraus, daß der Pantheismus absurd, folglich wissenschaftlich vernichtet ist.

Es war aber möglich, daß dieses einfache Argument, auf das sich nichts entgegnen läßt, nicht begriffen werde. Darum ist der von der Providenz geleiteten Geschichte in unserem Jahrhunderte die Aufgabe zugefallen, es vor den Augen Aller klar herauszustellen. Der Lauf der Zeiten ließ also im Schooße der gelehrtesten Nation und am Herde des lebhaftesten Lichtes mit gigantischen Proportionen, mit vollkommenen Organen und unter den günstigsten Umständen das Monstrum des Pantheismus und des Atheismus geboren werden. Und das Ungeheüer, das vor unseren Augen lebt, begann zu reden und sprach: Mein Princip und mein Gesetz ist dieses: Sein und Nichts ist dasselbe; mein Princip und Gesetz ist das Absurde selbst.

So sind nun der wissenschaftliche Pantheismus und der wissenschaftliche Atheismus in einem Augenblicke in unserer Mitte erschienen. Das zweiköpfige Ungeheüer hat zu leben versucht, hat sich unter der höchsten Kraftanstrengung von der Erde erhoben und hat gerufen: Ich bin das Absurde! Damit ich leben könne, ist mir die Identität der Widersprüche und die Vernichtung der Vernunft vonnöthen. Mit diesem Rufe ist aber das Ungeheüer todt niedergestürzt; sein Gift hat sich über einen Theil von Eüropa hingegossen, und sein Riesencadaver inficirt noch fortan die Luft.

Wir aber nähern in diesem Augenblicke die Fackel diesem Moderhaufen, um zu constatiren, daß er nichts Lebendiges mehr sei, und mit Zuversicht sprechen wir es aus: Der große Pan ist todt!

Dieses Schauspiel vor meinen Augen behaupte ich, daß in der Geschichte des menschlichen Geistes der Irrthum niemals sonst so bloßgestellt und so tief in seiner Wurzel zerstört wurde.

Da nun der doppelte Irrthum des Pantheismus und des Atheismus alle anderen Irrthümer in sich befaßt, so habe ich gesagt und wiederhole ich jetzt, daß diese Vernichtung desselben in seinem tiefsten Principe (einem logischen Principe) ein hochfeierlicher Augenblick in der Geschichte des menschlichen Geistes sei. Die Wurzeln dieses doppelten Irrthums sind wohl aus

dem Herzen der Gottvergessenen und aus dem Geiste dieser Sophisten nicht ausgerottet; aber wenigstens aus der Philosophie ist diese Verirrung entfernt. Die intellectuelle Societät ist befreit und hat nur noch die Spuren dieses Moders auszutilgen.

Die gereinigte und über das, was man die wahre und was die verkehrte Orientation der Vernunft nennen muß, endlich einmal unterrichtete Philosophie wird begreifen, wo ihr Gestirn leüchte, und wird finden, daß der die Himmelsgegend bestimmende Stern jener sei, der die Weisen des Orients vor die Krippe des incarnirten Wortes geführt hat. Geeint mit Gott, anstatt von ihm abgewendet, kann dann die Philosophie neüerdings ein großes Jahrhundert beginnen, größer, als das achtzehnte, und größer, als das siebenzehnte waren. Und wir wiederholen hier, was Schlegel vor etwa fünfundzwanzig Jahren voraus verkündet hat, indem er von der nächsten Epoche redete, in welcher die Finsterniß des Pantheismus sich zerstreüen und der menschliche Geist mit unerschütterlicher Zuversicht sich auf die doppelte Offenbarung Gottes, die natürliche und die übernatürliche, und auf das, was man das positive Göttliche nennt, stützen werde. „So lange das positive Göttliche," sagte dieser Philosoph, „nicht allenthalben Eingang erhält, wird der „Stützpunkt, der feste Boden niemals gefunden werden. Die „Wissenschaft muß wieder eine werden, sie muß von den Wur„zeln der als göttlich erkannten Offenbarung wieder zu einem „lebens- und saftvollen Baum umgeschaffen werden."

„Die Zeit ist nahe," sagt er ferner, „und dieser neüe Um„schwung in der Erkenntniß des Unsichtbaren wird für die Welt „von größerem Gewichte sein, als es vor dreihundert Jahren „die Entdeckung der anderen Hemisphäre oder die des wahren „Weltsystems oder irgend eine andere Entdeckung je gewesen „war." 10)

Dieses große Jahrhundert wird vielleicht auch dasjenige sein, in welchem die Kirche eines ihrer glorreichsten Mysterien,

---

10) Schlegel: Literaturgeschichte, Schluß.

das Mysterium des reinen Gestirnes, dessen aus Gott geschöpfte und ohne Hinwegnahme wie ohne Zuthat überlieferte Strahlen die Finsterniß aller Häresien zerstreüen, in einem helleren Glanze offenbaren wird. [11])

---

11) Ein tüchtiger Gewährsmann, Joseph Freiherr von Eichendorff zeichnet den Entwicklungsgang der „modernen Religionsphilosophie", wie er mit gutem Grunde die deütsche Philosophie nennen kann, in folgender Skizze (Geschichte der poetischen Literatur, Bd. I, S. 209 u. ff.):

„Die ganze Literaturgeschichte der Reformation ist fast nur eine „Kriegsgeschichte der streitenden Parteien, und ihr eigentlicher Kampf„platz der theologische. Selbst nach dem noch immer wildschönen dreißig„jährigen Kriege, wo das Mittelalter todtgeschlagen wurde, zanken sie „fort, da die Todtmüden nicht mehr fechten können, und zerfleischen „einander wenigstens mit Worten; ein wüstes Plänkeln polemischer Nach„zügler, immer matter, ferner und unverständlicher vertosend. Das „Alte liegt in Trümmern, zwischen denen ein heimatloses Geschlecht, „das von der Vergangenheit nichts weiß, aus den Knochen der Erschla„genen bleich und gespenstisch hervorstieret, und auf den Trümmern werden „statt der alten Dome hölzerne Nothkirchen gebaut, und statt der Burgen „viereckige Familienkasten zur Unterkunft der neüen Industrie-Ritter„schaft."

„Doch der Friede war, wie in der Politik der westphälische, auch „auf diesem Gebiete nur scheinbar; die einmal national gewordene Zwie„tracht glomm, nicht bloß zwischen den Parteien, sondern auch inner„halb derselben, unter dem Schutte fort, und setzte, nachdem die wel„schen Winde darüber hingefahren, nicht mehr Städte und Länder, „aber die Geister in Brand. Da man aufhörte zu glauben, fing man „an, über den Glauben zu philosophiren. Denn alle Philosophie kann „sich von ihrer ursprünglichen geheimnißvollen Heimat nicht lossagen und „geht, wo sie redlich die Wahrheit sucht, stets auf die Lösung der „höchsten und letzten Fragen: auf die Religion."

„Leibnitz stand noch auf der welthistorischen Wetterscheide zwischen „der alten und neüen Zeit, zwischen Glauben und Denken. Er hatte „von beiden vollauf und daher tiefgreifende leüchtende Ahnungen der gött„lichen Wahrheit; aber er war zu zaghaft, conventionell und höflich, „um es deshalb mit einer ganzen andersgesinnten Welt aufzunehmen. „Der trockene Wolf, der Leibnitz niemals verstand, wandte dessen kühne „mathematische Combinationen kleinlich auf die Logik und Moral an,

„und wollte eine mathematische Religion wie ein Rechenexempel con-„struiren. Kant war der eigentliche Philosoph der Reformation, in-„dem er die einmal emancipirte menschliche Vernunft nun auch ganz „folgerecht zum waltenden Princip erhob. Aber er war auch der ehr-„lichste unter ihnen; er fragte nicht, was die Welt sei, sondern nur, „wie sie von der menschlichen Vernunft wahrgenommen werde; er tolerirte „jenseits ein geheimnißvolles Gebiet, in das die Vernunft nicht einzu-„dringen vermag; die Vernunft soll daher in dieser Abgeschiedenheit „und Resignation sich selbst genügen, sich selber Sittengesetz und Tugend, „also im Grunde eine Religion ohne Gott sein. Bei weitem entschlosse-„ner, kühner und ungestümer bricht Fichte über diese kant'sche Grenze „hinaus, bis zur Vergötterung des reformatorisch emancipirten Subjects. „Die Welt ist nichts, sie existirt nur in der subjectiven Vorstellung, „das absolute Ich ist die Welt. — Inzwischen hatten schon früher „einige fremde Eroberer die dämmernde Geisterverwirrung in Deütsch-„land zu bedeütenden Invasionen benutzt, und zwar fast gleichzeitig in „ganz entgegengesetzten Richtungen. Der immer redliche Rousseau „übertölpelte uns durch stürmische Beredtsamkeit mit seinem wilden Na-„turstaat ohne positiven Glauben, während der stets heimtückische Vol-„taire auf den von Locke gelegten englischen Fundamenten uns mit „einem reinen Vernunftstaat überbaute, wo verfeinerte Cultur, eine „wohlgeordnete Polizei und etwas confucius'sche Sittenlehre alle Re-„ligion vertreten und überflüssig machen sollte. Beides ist eitel Materia-„lismus, man mag nun, wie man doch füglich nicht anders kann, die „Genealogie von Rousseau's Naturstand zu den menschenfressenden Ka-„raiben und Urang-Utang's bis auf den Urschlamm der Schöpfung „zurückführen, oder Voltaire's polizeilichen Vernunftstaat bis zu seiner „letzten Vollendung in eine chinesische Glückseligkeit hinauf purificiren. „Der Materialismus aber ist die Prosa des Denkens, mit der sich der „überall poetisch gestimmte Deütsche niemals für die Dauer verträgt. Viel „nachhaltiger hat daher ein anderer Fremdling, der geistreiche spanische „Jude Spinoza in Deütschland gewirkt, da er die Philosophie in „eine Region emporhebt, deren Unermeßlichkeit, wie der Anblick des „Meeres, zugleich Gefühl und Phantasie mit sich fortreißt. Indem er „jedoch mit seinem All' im All' Gott und die Welt identificirt, mithin „die Persönlichkeit Gottes wie des Menschen und dessen innere Selbst-„ständigkeit und sittliche Freiheit aufhebt, macht er auch alle Religion „nicht nur überflüssig, sondern geradezu unmöglich. Aus den Abgründen „dieser schrecklichen Unsterblichkeitslehre aber hat die neüere Natur-„philosophie ihre »Weltseele« herausgearbeitet, die in ihren extremsten

„Consequenzen von Irrthum zu Irrthum, nothwendig zum Pan-„theismus geführt. — So entwickelte sich also im achtzehnten Jahr-„hundert in Deütschland jener merkwürdige unerhörte Geisterkrieg, wo „die Schwerter der Gedanken unablässig bald helleüchtende Strahlen, „bald irrverlockende Funken nach allen Seiten umhersprühten, ohne bis „jetzt — wie früher der Glaube gethan — ein allgemein versöhnendes „Licht entzünden und verbreiten zu können. Und diese totale Aufregung „des inneren Lebens hat allerdings auch unsere letzte classische Periode „der Poesie hervorgerufen, jedoch, wie jeder rechte Bürgerkrieg, auf „ihrer glänzenden Fährte eine geistige Verwilderung und Anarchie hin-„terlassen, mit der wir noch heüte vergeblich ringen."

So weit Eichendorff. Er hätte, um das Gemälde zu vollenden, hinzusetzen können, daß nach Fichte eine Umkehr, wir sagen nicht, zum Positiven, sondern zum Objectiven, nothwendig erfolgen mußte. Und sie ist in der That erfolgt. Schelling, obwohl er von dem fichte'schen Ich ausging, ist durch seine Naturphilosophie, mehr aber noch durch seine Offenbarungsphilosophie der unzweideütigste Zeüge, daß diese Umkehr gleichmäßig in ihm selbst wie in der Zeit gelegen war. Auch Hegel ist davon Zeüge, nur in umgekehrter Weise, indem er eine neüe oder vielmehr die Objectivität dadurch zu erzielen und begründen suchte, daß er die gemeine Objectivität oder den Unterschied von Object und Subject ganz destruirte.

Nicht so fast dieser Zusammenhang in dem Entwicklungsgange der deütschen Philosophie ist der uns hier leitende Gesichtspunkt, sondern wir möchten vielmehr eine Wahrheit hervorheben, die sich seit dreihundert Jahren auf dem gesammten Gebiete des menschlichen Wissens und Könnens, in der Religion wie in der Kunst, in der Philosophie wie in der Politik, in der Logik wie in der Poesie, unverkennbar herausgestellt hat. Und diese Wahrheit, welche von dem wohlgesinnten Theile der Denkenden immer mehr begriffen wird, ist jene von der Providenz zugelassene Odysseüsfahrt, von welcher Schelling spricht. Durch den Bruch mit der Kirche und mit der Geschichte, kurz mit der Historie im höheren Sinne, ist nämlich der Geist der abendländischen Völker in ein fortwährendes Tentiren und Experimentiren und in Folge dessen von einer Einseitigkeit in die andere gerathen. Dieses Experimentiren wurde um so mehr verstärkt, als sich gleichzeitig die materielle Welt schwindelhaft erweiterte, und die exacten Wissenschaften immer unwiderstehlicher in den Vordergrund traten. Die geistige Einseitigkeit und mit ihr die Systemsucht hat aber nirgends weiter um sich gegriffen, als in Deütschland. Es ist nämlich wohl zu bedenken, daß der Protestan-

tismus, während er in Frankreich lediglich ein Hebel der dynastischen oder Cabinetspolitik und in England, gleichwie auch in den nordischen Reichen, ein willkommenes Bereicherungsmittel für die Aristokratie geworden, in Deütschland vor allem und neben allem eine Sache der Schule und Gelehrten gewesen und dies so lange blieb, bis der in ihm liegende Keim der Auflösung des weltlichen Schutzes dringend bedürftig wurde oder ihn zu einer fürstlichen Domaine herabwürdigte. Doch war ihm hiermit bloß ein aüßerer Kappzaum angethan; seine von Hause aus mitgebrachte Natur, ätzend und auflösend auf die Geister zu wirken, ließ sich damit nicht ändern. Was aber die nothwendige Folge war, praktisch wirkende und geltende Secten konnte der deütsche Protestantismus nicht hervorbringen; dagegen desto mehr geistige Einseitigkeiten, systematische Vertiefungen der Individualitäten, die sich ihren Anhang erst mittelst der Schule verschaffen konnten. Anfangs sehen wir den abgefallenen Theil der Nation mit dem katholischen Erbgut ringen, bis es verwunden ist. Dann erst begannen die Irrfahrten. Und weil das Leben und Thun des Menschen — auch in der Verirrung — meistentheils logischer ist als er selbst, so sehen wir immer die Verirrungen auf allen Gebieten zugleich entstehen und parallel laufen. Religion, Philosophie und Poesie entwickeln sich in einem und demselben Geleise. Von dem katholischen Theile nicht zu reden, da er sich leider fast ganz von der Polemik absorbiren ließ, finden wir in der ersten Zeit, daß man sich auf der anderen Seite zunächst lediglich darauf beschränkte, das aus dem Schiffbruch Gerettete in System und Vers zu bringen. Aber dieser Zustand konnte nicht andauern; es folgte vielmehr ein philosophischer Quietismus, eine plastische Naturreligion, wie sich am beßten aus der damals blühenden „Pöesie der Grazien", der Hagedorne und Wielande u. s. w. erweis't. Weil aber auch diese Lebens- und Denkweise am Ende zum Ekel wird, thut sich eine ernstere Gesinnung hervor; man strebt nach gehaltvoller Schönheit und benützt das Christenthum als ästhetisirendes Mittel. Für eine gesunde Philosophie waren die Geister zu krank und für eine verneinende die Zeit noch zu wenig in der inneren Revolution vorangeschritten. Diese Schönfärberei mittelst des Christenthums bei aller Tendenz zum Heidenthum in Bezug auf das, was den Inhalt ausmacht, ist selbst an Klopstock und Herder unverkennbar. Der Erstere hat sogar jener förmlich in der Luft schwebenden Empfindsamkeit oder Sentimentalität zum Dasein verholfen, die in der Hand der nächsten Epigonen, wie in Salis, Kosegarten und Matthison, die Nation verweichlichte, aber nicht bildete, oder andererseits, wie in Lavater, Jung-Stilling u. a., in den ungenießbarsten

Pietismus ausartete. Weil die Religion ohne festen Halt war und die Philosophie brach lag oder in der reinen Abstraction aufging, mußte das Gefühl übermächtig werden. Es lag darum ganz im natürlichen Gange der Sache, daß der Skepticismus zweier Geister, die es im Grunde ehrlich meinten, eine andere Irrfahrt hervorrief. In Lessing und Hamann kam wieder ein philosophisches Element zum Vorschein, das in der That mehr Gehalt in sich barg als Wolf's trockener Formelkram. Gleichwohl blieben Lessing und Hamann ohne höheren und positiven Orientirungspunkt; ihre Welt war nicht für sie, und die katholische blieb ihnen ein versiegeltes Buch.

So war das Gefühl überschwänglich und der Verstand wirre geworden, ein ausgleichendes Mittel fand sich nicht oder wurde wenigstens nicht angenommen. Daher war für „selbstgeschaffene" Grundsätze ein breites Feld offen. Die Sturm- und Dranggeister betraten nun mit jugendlicher Fieberhitze den Schauplatz. Tabula rasa zu machen, alles, was bisher religiöse Ansicht oder conventionelle Schranke war, niederzureißen, dieser Vorbote der Revolution war ihr Ziel und unzweideütiges Aushängschild. Die Folge war der nicolai'sche Katzenjammer der deütschen Literatur, eine Plattheit und Gemeinheit, an der sich fürder nur Kotzebue begeistern und eine völlig charakterlose Zeit laben konnte. Da freilich war Kant noch ein goldenes Ei im verlassenen Neste. Obwohl er der Abstraction huldigte, wie Keiner, ja ihr gleichsam den Rechtsboden zu verschaffen suchte, war er im Verhältniß zu seinen Zeitgenossen eine Blume unter Haidekraütern. Zum Beweise, daß in der Regel die Töchter der Mutter folgen, eröffnet die kant'sche Philosophie eine ganz neüe Zeit. Die „Humanität", jene Pflegetochter aller halben Geister, ging gleichen Schritt mit der „reinen Vernunft". Es war nur Consequenz und nichts weiter, und wenn Tiedge und auch Schiller für sie ihr poetisches Herzblut dahingaben, so bewährten sie sich nur als Kinder ihrer Zeit. Die abstracte Tugend, die lebenlosen Ideale hatten damals, wie nie, die erste Rolle gespielt.

Die Humanitätsidee, wie sie Schiller nach kant'schen Grundsätzen durchführte, war aber zu unobjectiv, als daß sie einem Geiste, wie Göthe, hätte genügen können. Nicht mehr die unpositive Moral, sondern das Leben, das Leben ohne Glauben und ohne Symbol, die Natur in ihrem Fürsichsein, das Leben, wie es leibt und lebt, gesund oder krank, wurde bei ihm Manifestation des Höchsten und Wahren. Der göthe'sche Naturpantheismus ging dem logischen Pantheismus des Hegel voraus und zur Seite. Die „Humanität" ist da die höchste Phase der Entwicklung des All-Eins, und alle Vorgänger tappten im Finstern, weil

sie, wenn auch in irriger Weise, die Norm und den Maßstab des Lebens außer dem Leben suchten. Das Leben trägt seinen Maßstab in sich selbst.

Wer möchte sich nun wundern, daß in einem solchen Chaos von Einseitigkeiten der Held der absoluten Verneinung, daß Hegel als Systematiker aller verneinenden Strömungen so entschiedenen Anhang und Beifall gefunden? Man erinnere sich, daß Hegel mit Absicht berufen wurde, um für gewisse Bestrebungen in Preußen das Positive selbst als möglich von Grund aus hinwegzuschaffen, gleichwie Andere herbeigeholt waren, um das geschichtliche Nationalbewußtsein zu fälschen: und man wird begreifen, in welchem Sumpfe der Negation die Zeit begraben lag.

Wir sind, wie man sieht, kein Bewunderer der sogenannten deütschen Wissenschaft und Philosophie; aber dessen ungeachtet müssen wir mit P. Gratry die Providenz anbeten, daß sie solche Evolutionen zugelassen hat. „O felix culpa," möchten wir mit dem heiligen Augustin rufen; denn erst nach solchen Irrfahrten, und vielleicht nach noch größeren, wird die reüevolle Rückkehr zur Wahrheit für den renitenten Menschen-Geist möglich; erst nach solchen Irrfahrten wird man einsehen, was man aufgegeben, welchen Riß man in alle Verhältnisse des menschlichen Lebens gethan hat; erst nach solchen Irrfahrten wird man zum Bewußtsein bringen, wie die ganze Menschheit ein gottmenschliches Product ist, oder wie die Idee des Gottmenschen alles beherrscht, wie Er Anfang, Mitte und Ende aller menschheitlichen Entwicklung ist, wie Er ist „der Weg, die Wahrheit und das Leben".

Anmerk. d. Herausg.

Drittes Buch.

Der Syllogismus.

Erstes Capitel.

Natur, Form, Figuren und Arten der Syllogismen.

In dem vorhergehenden Buche haben wir die zwei Verfahren der Vernunft indirect auseinandergesetzt. Wir haben weitläufig gezeigt, daß diese beiden wesentlichen Verfahren, der Syllogismus und die Dialektik, durch die Logik des Pantheismus zerstört oder ins Gegentheil verkehrt werden. Wir sehen, wie Sophisten, die in großem Ansehen stehen, heützutage noch das Princip der Identität, d. h. das Princip des Gedankens, des Wortes, des Satzes, des Syllogismus absolut leügnen. Wir sehen, wie sie das andere Fundamentalverfahren der Vernunft umdrehen und zerstören, indem sie es einerseits verkehrt anwenden, und andererseits den absoluten Unterschied der Begriffe, in denen die Dialektik sich bewegt, negiren. Wir haben eingesehen, wie es dieser Logik bedurfte, um den Pantheismus zu schaffen, und wie der Pantheismus gegeben ist, sobald diese Logik Platz gegriffen hat.

Wir haben die wahrhaft providentielle Bedeütung dieses kühnen Angriffes auf die Vernunft bewundert. Wir haben gesehen, wie die Sophistik, die das Nämliche ist, was der reine Rationalismus, die der Stolz der menschlichen Vernunft ist, einer Vernunft, welche nach absoluter Souveränität, d. h. nach dem Gedanken ohne Quelle des Gedankens strebt, — wir haben gesehen, wie diese verkehrte Vernunft durch eine furchtbare und schwindelnde Consequenz in ihren Anstrengungen, allein zu handeln, sich zum absoluten Princip zu machen, ohne Gott wie Gott zu verfahren, — sich selbst negirt und vernichtet.

Wir können jetzt zum directen Studium der beiden Verfahrungsweisen der Vernunft übergehen. In diesem dritten Buche werden wir den Syllogismus, im vierten die Dialektik oder die Induction studiren.

I.

In seinem Briefe an Wagner über die Logik schreibt Leibnitz also: „Ich habe in einer halbmathematischen Streitigkeit einmal „mit einem gelehrten Manne einen Versuch gethan; wir beide „suchten die Wahrheit und wechselten Briefe mit einander, zwar „mit Höflichkeit, doch nicht ohne Klage des einen gegen den „anderen, als ob einer dem anderen seine Meinung und Reden, „wiewohl unschuldig, verkehrte; da schlug ich die syllogistische „Form für, so mein Gegenpart beliebte; wir trieben es über „den zwölften Prosyllogismum. Von Stund an, da wirs angefangen, hörte das Klagen auf, und einer verstund den anderen, nicht ohne ferneren Nutzen zu beiden Seiten. Weil nun „dieses leicht und lustig zu praktiziren, daß man sich die Syllogismos und Prosyllogismos mit den förmlichen Antworten schicke „und wiederschicke, so sollte man oft dadurch auch in wichtigen „Fragen der Wissenschaft auf den Grund kommen, und sich aus „seinen Einbildungen und Traümen helfen können, weil dergestalt alles Wiederholen, Ausschweifen und unnöthige Weitlaüfigkeit, dann ferner alle Mangelhaftigkeit, Verschweigen und „geflissenes oder versehenes Uebergehen, letzlichen auch alle Un-

„ordnungen, Mißverstände und unanständige Bewegungen durch „die Art des Processes selbst abgehen würden.“ [1])

Wir sind mit diesem Gesichtspunkte vollkommen einverstanden und glauben, daß die Außerachtlassung oder vielmehr Unkenntniß jeder syllogistischen Form heützutage im öffentlichen und privaten Leben, im Unterricht, im einsamen Studium, in der Literatur, auf der Tribüne und in der Presse eine Quelle zahlloser Mißbraüche und Ungereimtheiten ist. Die Vernunft wird in Abwesenheit dieser schützenden Formen jeden Augenblick insultirt und mit Füßen getreten. Aus dieser Quelle entspringen vielleicht mehr Vorurtheile, Mißverständnisse und Gereiztheiten, als man denkt.

Zu bemerken ist, daß es seit siebenhundert Jahren im Punkte der Denkformen in Eüropa kein so unwissendes Jahrhundert gegeben hat, als das unsrige ist. Die Denker und Jene, welche die Welt durch das Wort lenken, verachten sie. Dazu kömmt, daß eben dieses Jahrhundert zu allererst eine Schule der Philosophie zu Tage gefördert hat, welche die nothwendigen Formen der Vernunft absolut negirt. Soll da keine Gefahr vorhanden sein?

Es ist also gut, allenthalben im Unterrichte das Studium und die Handhabung des Syllogismus und seiner Regeln zu verbreiten.

Gehen wir in die Materie ein.

In seiner Bewegung zum Wahren, in seiner Erörterung schreitet der Gedanke von dem, was er erkennt, zum Ungekannten vor. Wie wir nun oft gesagt haben, kann er vom Gekannten zum Ungekannten auf zweifache Weise gelangen. An erster Stelle kann er von einem Punkte zum anderen gelangen auf dem Wege der Identität und der Deduction, wenn das Ungekannte im Gekannten enthalten ist, und sich somit der Form nach, unter der man die Identität nicht entdeckte, davon unterscheidet. Oder aber der Gedanke geht vom Gekannten zum Ungekannten

---

1) Brief an Wagner, bei Erdmann, S. 423.

auf dem Wege der Transcendenz oder der dialektischen Induction, wenn das Ungekannte im Gekannten nicht enthalten und mit ihm nur durch ein ganz anderes Verhältniß, als das der Identität, verknüpft ist. Dann findet eine Transcendenz des Denkens vom Nämlichen zum Verschiedenen, und nicht mehr bloß ein Hinabsteigen vom Enthaltenden zum Enthaltenen oder ein Gang in gleicher Ebene vom Nämlichen zum Nämlichen statt.

Der Syllogismus ist das erste dieser beiden Verfahren.

Die Theorie des Syllogismus ist eine der geistvollsten, interessantesten und ohne Widerrede exactesten Arbeiten, welche die Philosophie zu Stande gebracht hat. Sie ist eine um und um fertige Wissenschaft, wie die Geometrie; sie hat sich nicht geändert seit Aristoteles und kann sich nicht ändern.

Es gibt eine vortreffliche, aus den Werken des heiligen Thomas von Aquin gezogene kurze Zusammenstellung über die Natur des Syllogismus. Wir geben sie hier im Abriß.

Was ist der Syllogismus? Welches sind seine Formen? Welches seine Regeln?

Da der Syllogismus zur Aufgabe hat, die ganze oder theilweise Identität zweier Begriffe zu zeigen, deren Identität man Anfangs nicht sieht, so benützt er einen Mittelbegriff, und, indem er die zwei Begriffe als einem dritten identisch zeigt, zeigt er dieselben identisch unter sich. Der Grund des Syllogismus ist folgendes Axiom: „Zwei Begriffe, die einem dritten identisch sind, sind identisch unter sich — Quae sunt eadem uni „tertio, sunt eadem inter se —."

Zu größerer Klarheit unterscheiden wir beim Syllogismus die Materie und die Form.

Was die Materie betrifft, so unterscheiden wir die nächste und die entfernte Materie. Die entfernte Materie sind die Begriffe — termini —; die nächste Materie sind die Sätze — propositiones —. Die Sätze bilden sich aus Begriffen, der Syllogismus bildet sich aus Sätzen.

Die Hauptregel nun des Syllogismus in Ansehung der Materie ist folgende: Er darf nur drei Begriffe und

drei aus diesen Begriffen gebildete Sätze in sich schließen.

Der Grund davon ist klar. Jeder Syllogismus besteht in der Wirklichkeit darin, in der Conclusion zwei Begriffe zu vereinigen, die zuerst in den Prämissen mit einem dritten Begriffe vereinigt worden sind: also bedarf es nur dreier Begriffe und dreier Sätze. Von diesen Sätzen setzt der erste die Einheit des ersten Begriffes und des dritten; der zweite setzt die Einheit des zweiten Begriffes und des dritten; der dritte setzt die Einheit der zwei ersten Begriffe unter sich.

Das Attribut des Schlusses heißt das große Extrem, weil das Attribut eine größere Ausdehnung [2]) hat, als das Subject; das Subject des Schlusses nennt man kleines Extrem, und das dritte Glied, das die beiden anderen mittelst der Prämissen einigt, heißt Mittelbegriff, weil er das Band der beiden anderen ist.

Der erste Satz, jener, welcher das große Extrem mit dem Mittelbegriff vereinigt, heißt Major oder Obersatz. Jener, der das kleine Extrem mit dem Mittelbegriff vereinigt, heißt Minor oder Untersatz. Und der dritte, der die beiden Extreme zusammenschließt, heißt Conclusion oder Schlußsatz.

Ein Beispiel wird dies klar machen. Ich will beweisen, daß Gott liebenswürdig ist. Um die beiden Extreme, Gott und liebenswürdig zu vereinigen, suche ich einen dritten Begriff, in welchem sie zusammenkommen, und ich finde den Mittelbegriff gut; diese drei Begriffe verbinde ich nun also:

„Alles, was gut ist, ist liebenswürdig."
„Gott ist gut."
„Also ist Gott liebenswürdig."

---

2) Man nennt Extension oder Ausdehnung eines Begriffes die Zahl der Individuen, auf welche er sich anwenden läßt. Es ist evident, daß in dem Satze: „Jeder Mensch ist sterblich," das Attribut sterblich sich auf eine viel größere Anzahl von Individuen erstreckt, als das Subject Mensch, weil die Thiere auch sterblich sind.

Liebenswürdig ist das große Extrem. Gott ist das kleine Extrem. Gut ist der Mittelbegriff.

Der erste Satz, der gut und liebenswürdig verbindet, ist der Major. Der zweite, der gut und Gott verbindet, ist der Minor. Der dritte, der die beiden Begriffe Gott und liebenswürdig verbindet, ist die Conclusion.

Man sieht, daß im Syllogismus jeder Begriff zweimal und nicht öfter wiederholt werden darf. Die beiden Extreme stellen sich jedes einmal in die Prämissen, dann noch einmal in die Conclusion. Der Mittelbegriff stellt sich zweimal in die Prämissen und gar nicht in die Conclusion.

Form des Syllogismus nennt man die Stellung der Materie, der Begriffe oder Sätze.

Die Stellung der Begriffe hängt von der Combination des Mittelbegriffes und der Extreme ab, je nachdem man den Mittelbegriff als Attribut oder als Subject nimmt: in den Prämissen bestimmt dies die syllogistische Figur.

Die Stellung der Sätze ergibt sich aus ihrer Combination, in wiefern sie universell, particulär, affirmativ oder negativ sind: Dies nennt man den Modus des Syllogismus.

Da diese verschiedenen Combinationen vielfach wechseln können, so entstehen daraus verschiedene Arten — modi — und verschiedene syllogistische Figuren, von denen wir nun sprechen wollen.

II.

Die Figur des Syllogismus hängt von der Stellung des Mittelbegriffes als Subject oder als Attribut der Prämissen ab.

Da es nur vier mögliche Combinationen gibt, so kann es auch nur vier syllogistische Figuren geben: da aber zwei dieser Combinationen in einer gewissen Beziehung eine in der anderen wiederkehren, so kann man unter diesem Gesichtspunkte nur drei syllogistische Figuren annehmen. Deswegen theilen sich die Logiker, indem die einen mit Aristoteles drei Figuren, die anderen mit anderen Auctoren vier annehmen. Wohlverstanden,

es ist dies nur ein Wortstreit, indem in der Hauptsache alles im Einklang ist.

Thatsache ist, daß es vier syllogistische Gruppen oder Arten gibt, von denen zwei unter sich in inniger Beziehung stehen, was bei den beiden anderen nicht der Fall ist, weder unter sich noch mit den ersten. Sohin ist eine Theilung in vier Figuren zu sehr zergliedert für zwei von diesen Gruppen, und eine Theilung in drei einfache Figuren ist es zu wenig für eben diese Gruppen.

Am beßten wird man der Realität entsprechen, wenn man annimmt, daß es drei Figuren gebe, von denen eine Doppel-Figur genannt werden muß.

In der Anwendung des Mittelbegriffes als Subject oder als Attribut gibt es, sagen wir, nur vier mögliche Combinationen. Er kann entweder zweimal Attribut der Prämissen, oder zweimal Subject der Prämissen, oder einmal Subject und einmal Attribut sein. Dieser letzte Fall aber erleidet eine Unterabtheilung, indem der Mittelbegriff Subject des Major und Attribut des Minor, oder besser Subject des Minor und Attribut des Major sein kann.

Diese Combinationen werden durch die Anfangssylben **Prae Prae, Sub Sub, Sub Prae, Prae Sub;** oder **Bis Prae, Bis Sub, Prae Sub** ausgedrückt.

Auf dies hin memoriren Jene, die drei Figuren annehmen, folgenden Vers:

Sub prae prima; sed altera **bis prae;** tertia **bis sub.**

Jene, welche vier annehmen, formuliren sie durch folgenden anderen Vers:

Sub prae; tum **prae prae;** tum **sub sub;** denique **prae sub.**

Da aber der erste Vers keineswegs die Dualität einer der Figuren anzeigt; da der zweite die beiden Gruppen von den

beiden äußersten Gliedern trennt, ohne ihre innerste Beziehung anzuzeigen; so machen wir den Vorschlag, die Figuren durch folgenden anderen Vers zu formuliren, der die beiden Gesichts-Punkte, von denen der eine so gut wahr ist, wie der andere, vereinigt:

Prae prae; tum *sub sub;* tum **Sub Prae** *non sine* **Prae Sub.**

Alles dieses wird man durch folgende Beispiele besser verstehen:

Erste Figur, jene, bei welcher der Mittelbegriff zweimal Attribut ist — Prae Prae —:

„Keine Tugend ist der Liebe zur Wahrheit entgegen."

„Es gibt eine Liebe zum Frieden, die der Liebe zur Wahr-
„heit entgegen ist."

„Also gibt es eine Liebe zum Frieden, die nicht Tugend ist."

Zweite Figur, wo das Mittelglied zweimal Subject ist — Sub Sub —:

„Die Theilbarkeit der Ausdehnung ins Unend-
„liche ist unbegreiflich."

„Die Theilbarkeit der Ausdehnung ins Unend-
„liche ist gewiß."

„Also gibt es gewisse Dinge, die unbegreiflich sind."

Dritte Figur — erste Form —, wo der Mittelbegriff Subject des Major, und Attribut des Minor ist — Sub Prae —:

„Alles, was zum Heile dient, ist Vortheil."
„Es gibt Trübsale, die zum Heile dienen."
„Also gibt es Trübsale, die Vortheile sind."

Beispiel der dritten Figur — zweite Form —, wo der Mittelbegriff Attribut des Major und Subject des Minor ist — Prae Sub —:

„Es gibt Trübsale, die zum Heile dienen."
„Alles, was zum Heile dient, ist Vortheil."
„Also gibt es Vortheile, die Trübsale sind."

III.

Die Art des Syllogismus hängt von der Natur der Sätze ab, in wiefern sie universelle, particuläre, affirmative oder negative sind. Nun gibt es in dieser Hinsicht vier Arten von möglichen Sätzen: affirmativ universelle, negativ universelle, affirmativ particuläre, negativ particuläre.

Die Logiker haben diese vier Arten von Sätzen durch die Buchstaben a, e, i, o dargestellt, deren Bedeütung sie durch folgende zwei Verse formulirten:

Asserit a, negat e; verum generaliter ambo.
Asserit i, negat o; sed particulariter ambo.

Da wir aber vier Arten von Sätzen und im Allgemeinen vier Begriffe, nach der algebraischen Formel der Reihen, [3]) zu drei und drei, auf vierundsechszigfache Weise zusammenstellen können; so folgt daraus, daß es im Ganzen vierundsechszig mögliche Arten von Syllogismen in jeder Figur gibt.

Wenn wir aber sagen, mögliche Arten, so wollen wir dies als ein mechanisches, nicht als ein rationelles Ergebniß verstanden wissen.

Nun gibt es Regeln, die in irgend einer Weise selbst wieder mechanisch sind, um die Pseüdosyllogismen von den wahren Syllogismen, die Arten, welche nicht schließen, von den tauglichen Arten zu unterscheiden.

---

3) Diese Formel bestimmt, daß wenn **m** die ganze Zahl der Begriffe, und **n** die Zahl der Begriffe der Reihe ist, die Zahl der Reihen m^n sein wird. Hier gibt es im Ganzen vier Termini, und deren drei in der Reihe. Die Formel bezeichnet, daß die ganze Zahl der Reihen gleich ist der Zahl 4 dreimal multiplicirt mit sich selbst, d. h. $4 \times 4 \times 4 = 64$.

Diese Regeln sind auf verschiedenerlei Weisen aufgestellt worden, wie wir nun zeigen werden.

Um aber diese Regeln zu begreifen, muß man einige Begriffe und Axiome kennen.

Man nennt Comprehension eines Begriffes die Zahl der Attribute, die er bezeichnet. Man nennt Ausdehnung — Extension — eines Begriffes die Zahl der Subjecte, denen er zukömmt.

Es ist klar, daß man einem Begriffe von seiner Comprehension nichts nehmen kann, ohne dessen Sinn aufzuheben.

Ebenso klar ist, daß man den Begriff hinsichtlich seiner Ausdehnung restringiren und ihn nur von einem Theile der Subjecte behaupten kann, die er bezeichnet. Das heißt, man kann ihn entweder particulär oder universell nehmen; man kann sagen: „Jeder Mensch ist sterblich," und dies ist ein universeller Satz; man kann sagen: „Irgend ein Mensch ist „tugendhaft," und dies ist ein particulärer Satz. Das Subject eines Satzes also, universell oder particulär genommen, macht ihn universell oder particulär.

Sätze der nämlichen Qualität nennt man alle affirmativen, ebenso alle negativen Sätze. Es gibt also nur zwei Qualitäten der Sätze, je nachdem sie affirmativ oder negativ sind.

Quantität eines Satzes nennt man seine universelle oder particuläre Natur. Es gibt also nur zwei Quantitäten der Sätze.

Selbstverständlich sind die particulären Sätze in den allgemeinen der nämlichen Qualität enthalten, und nicht die allgemeinen in den particulären. Das ist evident.

Setzt die Affirmation die Idee des Attributes in das Subject, so ist es eigentlich das Subject, welches die Ausdehnung des Attributes im affirmativen Satze bestimmt. Die Identität, die er bezeichnet, betrachtet das Attribut als in einer mit der des Subjects gleichen Ausdehnung und nicht in seiner größten Allgemeinheit genommen, wenn es anders eine größere hat.

Wenn man sagt: „Die Löwen sind alle Thiere," so heißt das so viel, daß jeder Löwe die Idee des Thieres in sich schließe, aber nicht, daß die Löwen die Thiere alle mit einander seien. Das Attribut Thier also ist in diesem Satze nur in einer mit der des Subjects gleichen Ausdehnung genommen.

Daraus folgt, daß durch den affirmativen Satz das Attribut in das Subject aufgenommen ist nach der ganzen Ausdehnung, welche das Subject im Satze hat. Wenn das Subject universell ist, so wird das Attribut nach dieser ganzen Ausdehnung gefaßt; ist es particulär, so wird das Attribut nur in einem Theile seiner Ausdehnung genommen, wie es eben das Subject erheischt.

Ferner folgt daraus, daß das Attribut eines affirmativen Satzes immer particulär ist, weil man seine Ausdehnung immer nach der des Subjectes begrenzt.

Hingegen ist das Attribut eines negativen Satzes immer universell genommen.

Wenn ich zum Beispiel sage: „Kein Mensch ist unsterblich," so ist klar, daß unsterblich hier in seiner ganzen Ausdehnung genommen ist, weil man bestimmt negirt, daß der Mensch eines jener Subjecte sei, auf die sich das Attribut unsterblich erstreckt.

Man nennt Conversion eines Satzes die Versetzung der beiden Begriffe, die, ohne die Wahrheit zu beeinträchtigen, das Attribut in das Subject und das Subject in das Attribut umwandelt —, ein Verfahren, wie jenes in der Algebra, das bei der Gleichheit zweier Verhältnisse die Zähler an die Stelle der Nenner und umgekehrt setzt, ohne daß deswegen die Gleichheit aufhörte.

Vor allem ist klar, daß die Umwandlung eines Satzes, ohne die Wahrheit zu beeinträchtigen, ein mögliches Verfahren ist. Denn da jeder Satz eine (gänzliche oder theilweise) Identität des Subjects und des Attributes ausspricht, so ist einleuchtend, daß die Identität fortbesteht, in welchem Sinne man sie auch ausspricht. Es genügt somit, sie, so wie sie war, bestehen zu

lassen, ohne sie allgemein zu machen, wenn sie particulär war. Das ist die ganze Regel der Umwandlung. Demzufolge muß, weil, wie eben gesagt wurde, das Attribut eines affirmativen, particulären oder allgemeinen Satzes immer particulär genommen ist, dieses Attribut auch immer particulär genommen werden. Eine andere Regel für die Umwandlung affirmativer Sätze gibt es nicht. Nichtsdestoweniger haben die Logiker, indem sie die Dinge nach der Außenseite nehmen, ihrer zwei gesetzt, nämlich: was die affirmativen allgemeinen Sätze betrifft, so muß man das Attribut durch das Wort irgend ein restringiren, um daraus das Subject zu machen. Dies nennt man eine Umwandlung *per accidens.* Zu bemerken ist, daß man hier das Attribut nur der Form nach restringirt, weil es dem Sinne nach schon restringirt war. Diese Restriction in der Form hält nur die Ausdehnung der primitiven Identität aufrecht. Zweitens, in Betreff der affirmativen particulären Sätze läßt man dem Subject gewordenen Attribut die Restriction, die das alte Subject beanspruchte. Dies nennt man eine einfache Umwandlung.

Was die negativen Sätze anbelangt, so ist, da ihr Attribut immer universell genommen wird, klar, daß, wenn das Subject universell ist, d. h. wenn es sich um eine universelle Negation handelt, nur eine einfache Umwandlung möglich ist. Ist aber der Satz particulär, wie kann man ihn umkehren? Er negirt ein gewisses universelles Attribut von einem gewissen particulären Subject. Wie läßt sich dieses Verhältniß durch die Behauptung im umgekehrten Sinne erhärten? Zum Beispiel: „Jemand ist nicht gerecht." Dieser Satz setzt die Identität zwischen Jemand und der Negation der Idee gerecht. Alles Gerechte ist von der Idee Jemand negirt. Oder was auf das Nämliche hinausgeht, nicht gerecht ist negirt von der Idee Jemand. Man könnte also den Satz in folgenden affirmativen umwandeln: „Nicht gerecht ist irgend Jemand."

Um der Einfachheit ihrer Regeln willen behalten die Logiker lieber die negative Form in dem negativ gegebenen Satze

bei. Sich darauf stützend, daß zwei Negationen eine Affirmation geben, wandeln sie sofort die particuläre Negation also um: „Nicht irgend ein Mensch ist nicht nicht gerecht“ (was auf das hinauskömmt: irgend ein Ungerechter ist Mensch). Diese sonderbare und ungebraüchliche Umwandlung wird eine Umwandlung durch Contraposition genannt. Da es ferner evident ist, daß ein affirmativer universeller Satz auf die nämliche Weise umgekehrt werden kann, weil zwei Negationen immer eine Affirmation geben, und da es außerdem augenscheinlich ist, daß ein negativer universeller Satz ebenso gut per accidens umgekehrt werden kann, d. h. dadurch, daß man sein Attribut restringirt, das Subject wird, weil das, was in allen Fällen wahr ist, auch wahr ist in irgend welchen particulären Fällen; so folgt daraus, daß die ganze Theorie von der Umwandlung der Sätze in den zwei folgenden lateinischen Versen inbegriffen ist, wo das Wort *FECI* den negativen universellen und affirmativen particulären Satz; das Wort *EVA* den negativen sowie den affirmativen universellen; das Wort *ALTO* den affirmativen universellen und den negativen particulären Satz bezeichnet:

Feci simpliciter convertitur, *Eva* per *accid.*
Alto per *contrap.;* sic fit conversio tota.

Zweites Capitel.

Regeln des Syllogismus.

I.

Man stellt mehrere Arten von Regeln des Syllogismus auf. Zuerst gibt es diejenigen, welche man die acht Regeln der Alten nennt, und die nach Aristoteles formulirt sind. Die Logik von Port-Royal stellt deren nur sechs auf, um sie dann auf eine noch geringere Zahl zurückzuführen. Bossuet gibt in seiner Logik auch nur sechs Regeln. Eüler stellt vier auf. Goudin, ein sehr exacter Logiker, gibt in seiner Philosophie des heiligen Thomas von Aquin auch nur vier. In einer neüeren Logik führt der Bischof von Montauban alle diese Regeln auf drei zurück. Nachdem Port-Royal sie zuerst auf sechs zurückgeführt hat, reducirt es dieselben auf zwei, dann auf eine, die man manchmal die Regel der Neüeren nennt.

Wir werden dem Leser alle diese Arten, die Regeln des Syllogismus auseinanderzusetzen, vorlegen. Ihre Vergleichung wird ihren Geist um so einleüchtender machen.

Vor allem sollen die acht Regeln der Alten folgen, die dem Aristoteles zugeschrieben werden:

I. Terminus esto triplex, medius, majorque, minorque.
II. Latius hunc quam praemissae conclusio non vult.
III. Aut semel aut iterum medius generaliter esto.

IV. **Nequaquam medium capiat conclusio fas est.**
V. **Ambae affirmantes nequeunt generare negantem.**
VI. **Utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur.**
VII. **Pejorem sequitur semper conclusio partem.**
VIII. **Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.**

Erklären wir diese acht Regeln.

I. **Terminus esto triplex, medius, majorque, minorque.**

Termini seien drei: das Mittelglied, Major und Minor.

Dies ist, so zu sagen, die Fundamentalregel des Syllogismus, weil der Syllogismus auf das Princip gegründet ist: „Zwei „Dinge, die einem dritten identisch sind, sind identisch unter „sich — Quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se —." Sind weniger als drei Termini, dann ist klar, daß ein Syllogismus nicht vorhanden ist. Sind deren mehr denn drei, dann ist der Syllogismus nicht mehr giltig; denn der vierte Begriff wird entweder die Einheit des Mittelbegriffes zerstören, was den Beweis hindert, oder die Einheit eines der beiden Extreme, was ihn ebenfalls hindert.

II. **Latius hunc quam praemissae conclusio non vult.**

In der Conclusion sei kein Terminus weiter, als in den Prämissen.

Das hieße in der That behaupten, was nicht bewiesen ist: das hieße vom Particulären auf das Allgemeine schließen; es gäbe in Wirklichkeit vier Termini: jener, der mit größerer Ausdehnung in der Conclusion als in den Prämissen genommen wäre, würde einen vierten Terminus bilden, verschieden von dem, der in den Prämissen ist.

III. **Aut semel aut iterum medius generaliter esto.**

Universell sei der Mittelbegriff zum mindesten einmal.

Denn wenn der Mittelbegriff zweimal particulär genommen wäre, dann würde er wahrscheinlich nicht jedesmal in der nämlichen

Ausdehnung genommen werden: dies wäre also ein Doppelbegriff, oder könnte wenigstens ein solcher sein; die Conclusion könnte sodannn per accidens wahr sein, wäre aber, allgemein genommen, falsch, und der Syllogismus würde in keinem Falle schließen.

IV. Nequaquam medium capiat conclusio fas est.

Niemals darf die Conclusion den Mittelbegriff in sich schließen.

Beispiel:

Die Philosophen sind Gelehrte.
Aristoteles war ein Philosoph;
Also war Aristoteles ein gelehrter Philosoph.

Es ist augenscheinlich, daß hier gelehrter Philosoph ein vierter zusammengesetzter Begriff ist, der sich nicht in den Prämissen findet, und überdies zeigen der Sinn wie die Formel des Syllogismus, daß man schließen müsse: also war Aristoteles ein Gelehrter, aber nicht ein Gelehrter unter den Philosophen.

V. Ambae affirmantes nequeunt generare negantem.

Kein verneinender Schluß, wenn beide Prämissen bejahen!

Natürlich, denn der Schluß würde den Prämissen widersprechen. Wenn die Prämissen affirmativ sind, dann haben eine wie die andere die (totale oder partiale) Identität der beiden Extreme mit dem Mittelglied gezeigt. Die Conclusion darf diese Identität nicht negiren.

VI. Utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur.

Keine Conclusion, wenn beide Prämissen verneinen!

Denn wenn eine der Prämissen die Identität des einen Extremes und des Mittelbegriffes negirt; wenn die andere die Identität des zweiten Extremes und des Mittelbegriffes negirt; so folgt daraus offenbar nicht, daß die beiden Extreme identisch sind; aber es folgt daraus auch nicht das Gegentheil: weil diese beiden Extreme, von denen weder das eine, noch das andere mit dem Mittelbegriff identisch ist, mit einem anderen identisch sein könnten.

VII. Pejorem sequitur semper conclusio partem.

Immer folgt die Conclusion dem schwächeren Theile.

Man nennt schwächeren Theil den negativen Satz in Beziehung zum affirmativen, den particulären in Beziehung zum universellen.

In der That, wenn eine der Prämissen negativ ist, während die andere affirmativ ist, so will dies so viel sagen, daß eines der beiden Extreme mit dem Mittelbegriff identisch ist, das andere aber nicht; also sind sie nicht identisch unter sich; also muß der Schluß diese Identität negiren.

Wenn eine der Prämissen particulär ist, so will dies so viel sagen, daß die Identität des Mittelbegriffes mit einem der beiden Extreme nur theilweise in dieser Prämisse behauptet wird: weshalb man also nur eine particuläre Identität der beiden Extreme erschließen kann.

VIII. Nil sequitur geminis ex particularibus unquam!

Nichtig der Schluß, wenn beide Sätze particulär sind!

Denn zwei particuläre Sätze behaupten die theilweise Identität der Extreme und des Mittelgliedes; nichts aber sagt, daß der Theil, dessen Identität man im Mittelbegriff behauptet, für die beiden Extreme der nämliche sei oder nicht sei.

Aus den beiden Sätzen also: „Einige Weise sind abge„schmackt; einige Weise sind Lästerer," kann man weder schließen, daß alle abgeschmackten Geister Lästerer sind, noch daß sie es nicht sind.

Dies sind die besagten Regeln der Alten.

II.

Nun die Regeln von Port-Royal.

I. Das Mittelglied kann nicht zweimal particulär genommen werden, sondern es muß wenigstens einmal universell genommen werden.

„Denn da es die beiden Begriffe des Schlusses vereinigen „oder trennen muß, so ist klar, daß es das nicht thun kann, „wenn es für zwei verschiedene Theile eines und desselben Ganzen „genommen ist, weil dies vielleicht nicht der nämliche Theil sein „wird, der von diesen beiden Begriffen geeinigt oder getrennt „werden muß. Wird er nun zweimal particulär genommen, so „kann er für zwei verschiedene Theile des nämlichen Ganzen ge„nommen sein, und folglich wird man nichts schließen können, „am allerwenigsten nothwendiger Weise; und dies genügt, um „ein Argument fehlerhaft zu machen, weil man, wie eben gesagt „worden, einen guten Syllogismus nur den nennt, dessen Con„clusion nicht falsch sein kann, wenn die Prämissen wahr sind. „So kann man in dem Argumente: „Irgend ein Mensch ist ein „„Heiliger; irgend ein Mensch ist ein Dieb; also ist irgend ein Dieb „„heilig;“ da das Wort Mensch für verschiedene Classen der „Menschen genommen ist, Dieb und heilig nicht vereinigen, „weil es nicht ein und derselbe Mensch ist, der ein Dieb und „heilig ist.“

II. Die Termini der Conclusion können in der Conclusion nicht in einem weiteren (universelleren) Sinne genommen werden, als in den Prämissen.

„Wenn daher der eine oder der andere in der Conclusion „universell genommen ist, so wird das Urtheil falsch sein, wenn „er in den zwei ersten Sätzen particulär genommen ist.“

„Der Grund ist, weil man, — nach dem ersten Axiom vom „Particulären nicht auf das Allgemeine schließen kann; denn „daraus, daß irgend Jemand schwarz ist, kann man nicht schließen, „daß jeder Mensch schwarz ist."

III. Aus zwei negativen Sätzen kann man nichts schließen.

„Denn zwei negative Sätze trennen das Subject des Mittel„gliedes und das Attribut des nämlichen Mittelgliedes. Daraus „nun, daß zwei Dinge von einer und derselben Sache ver„schieden sind, folgt weder, daß sie die nämliche Sache seien, „noch daß sie es nicht seien. Daraus, daß die Spanier keine „Türken sind, und daraus, daß die Türken keine Christen sind, „folgt nicht, daß die Spanier Christen sind; es folgt auch nicht, „daß die Chinesen es sind, obgleich sie eben so wenig Türken „sind, als die Spanier."

IV. Man kann eine negative Conclusion nicht durch zwei affirmative Sätze beweisen.

„Denn daraus, daß die beiden Begriffe der Conclusion mit „einem dritten vereinigt sind, kann man nicht beweisen, daß sie „unter sich verschieden sind."

V. Die Conclusion folgt immer dem schwächeren Theile, das heißt: wenn einer von den zwei Sätzen negativ ist, muß sie negativ sein, und wenn einer particulär ist, muß sie particulär sein.

„Der Beweis liegt darin, daß bei einem gegebenen nega„tiven Satze das Mittelglied von einem der Glieder der Con„clusion verschieden ist; und folglich ist es unvermögend, sie zu „vereinigen, was nothwendig ist, um affirmativ schließen zu „können."

„Und wenn ein particulärer Satz gegeben ist, so kann der „Schluß daraus nicht allgemein sein; denn wenn der Schluß

„affirmativ allgemein ist, indem das Subject universell ist, so „muß es auch im Minor universell, und folglich sein Subject sein, „indem das Attribut in affirmativen Sätzen niemals allgemein „genommen wird. Also wird der mit diesem Subject verbundene „Mittelbegriff im Minor particulär sein; also wird er allgemein „sein im Major, weil er außerdem zweimal particulär wäre; „also wird er sein Subject sein, und folglich wird dieser Major „auch universell sein. Und so kann es keinen particulären Satz „in einem affirmativen Argument geben, dessen Conclusion ge= „nerell ist.“

„Dies ist noch klarer in den negativ universellen Sätzen; „denn daraus ergibt sich, daß es dem ersten Corollarium zu= „folge drei universelle Begriffe in den beiden Prämissen geben „müsse. Da es nun nach der dritten Regel einen affirmativen „Satz geben muß, wenn das Attribut particulär genommen ist, „so folgt daraus, daß alle übrigen drei Begriffe universell ge= „nommen, und folglich die beiden Subjecte der beiden Sätze „sind, was sie universell macht. Dies war zu beweisen.“

VI. Aus zwei particulären Sätzen folgt nichts.

„Denn wenn sie alle beide affirmativ sind, wird ihr Mittel= „begriff zweimal particulär genommen sein, sei es, daß es nach „dem zweiten Axiom Subject, oder sei es, daß es nach dem „dritten Axiom Attribut ist. Zufolge der ersten Regel nun „schließt man aus einem Syllogismus nichts, dessen Mittelbegriff „zweimal particulär genommen ist.“

„Und wenn ein Satz negativ ist, während es — zufolge „der vorhergehenden Regel — die Conclusion auch ist; so muß „man wenigstens zwei universelle Begriffe in den Prämissen „haben. Also muß man einen universellen Satz in diesen beiden „Prämissen haben, da es unmöglich ist, in zwei Sätzen, wo „man zwei universell genommene Begriffe haben muß, drei Be= „griffe der Art zu stellen, ohne daß man entweder zwei negative „Attribute macht, was gegen die dritte Regel wäre, oder eines „der Subjecte universell, was den Satz universell macht.“

III.

Bossuet entfernt sich wenig von der Anschauung Port-Royal's. Nichts desto weniger ist seine Weise, die Dinge darzustellen, immerhin der Beachtung werth.

Nach Bossuet sind die sechs Regeln für den Syllogismus folgende:

I. Der Syllogismus hat nur drei Begriffe.

„Diese Regel geht aus der Natur des Syllogismus selbst „hervor, wo wir gesehen haben, daß es nur das große und „kleine Extrem gebe, welche die Conclusion bilden, und den „Mittelbegriff, der sie in den beiden Prämissen einigt oder trennt. „Vier Begriffe also in einem Argument machen dasselbe nichtig, „weil es keine Einheit unter den Theilen des Syllogismus mehr „gibt, weder um zu behaupten, noch um zu negiren, und folglich „keine Conclusion."

II. Eine der Prämissen ist universell.

„Auch dies ist klar, weil wir gesehen haben, daß die Kraft „des Schlusses in einem Satze besteht, der den anderen in sich „schließt, und folglich universell ist."

„Daraus folgt umgekehrt, daß aus reinen particulären Sätzen „nicht geschlossen werden kann."

III. Eine der Prämissen ist affirmativ.

„Denn in negativen Sätzen ist alles getrennt; wo keine „Verbindung, dort keine Folge."

„Wir haben gesehen, daß die Stärke des Syllogismus im „Mittelbegriff liegt, der sich im Major mit dem großen Terminus, „im Minor mit dem kleinen Terminus findet. Was aber stark „macht, sowohl um eine Affirmation, als auch um eine Negation

„hervorzubringen, das ist, daß er sich in einem affirmativen „Satze befinde; denn außerdem scheint es, daß, wenn er mit „irgend einem Terminus verbunden ist, er auch keinen davon „trennen kann, weil er diese Trennung nur dadurch hervorbringt, „daß er sich selbst mit dem vereinigt, den er vom anderen „trennen soll."

„So muß ein Ring, der einen anderen Ring von einem „dritten trennen soll, mit jenem verbunden sein, den er vom „dritten trennen muß, weil er ihn nicht losreißen kann, außer er „ziehe ihn mit sich fort. Daraus also ergibt sich die Regel, die „wir aufgestellt haben: Aus rein negativen Sätzen kann nichts „geschlossen werden."

IV. Die Conclusion enthält nicht mehr, als die Prämissen.

„Daraus, daß die Conclusion virtuell in den Prämissen ent„halten ist und daß man nicht mehr schließen als beweisen kann: „daraus folgt die fünfte Regel":

V. Die Conclusion folgt immer dem schwächeren Theile.

„Das heißt: sobald eine Prämisse particulär ist, so ist es „die Conclusion auch; und ist eine der Prämissen negativ, so „muß es die Conclusion auch sein."

„Außerdem würde die Conclusion stärker sein, als die Prä„missen, die jedenfalls die ganze Stärke des Urtheils bilden „müssen; denn mehr Stärke ist beim Affirmiren als beim Negiren, „mehr Stärke bei Aufstellung des Universellen, als des Particu„lären. Wenn also der Mittelbegriff den großen oder kleinen „Terminus in den Prämissen restringirt, dann wird er seine All„gemeinheit in der Schlußfolgerung nicht bewahren können; und „wenn der Mittelbegriff den großen oder kleinen Terminus in „den Prämissen ausschließt, dann gibt es kein Mittelglied mehr, „um sie im Schlusse zu vereinigen."

„Diese Regel beweis't nicht nur, daß, sobald einmal eine „der Prämissen particulär ist, es auch die Conclusion sein müsse; „sondern daß sie auch nicht universeller sein kann, als eine der „Prämissen, weil die bei einer der Prämissen einmal gemachte „Restriction auch in der Conclusion fortdauert. Und diese Regel „erstreckt sich nicht allein auf die Sätze, sondern auch auf die „Termini, die im Schlusse niemals universeller genommen wer„den können, als in den Prämissen; außerdem würde man immer „in die Ungereimtheit verfallen, mehr zu schließen, als man be„wiesen hat."

VI. Der Mittelbegriff muß immer, wenigstens einmal, universell genommen werden.

„Diese Regel ergibt sich aus der vorhergehenden; und zwar „muß erstens im affirmativen Syllogismus der Mittelbegriff, der „die beiden anderen vereinigen muß, wenigstens den einen davon „enthalten, und folglich universell sein."

„Und was den negativen Syllogismus betrifft, so gibt es „keine Kraft, wenn in einer der beiden Prämissen der Mittelbe„griff vom großen Terminus negirt ist. Er muß also nothwen„diger Weise das Attribut eines negativen Satzes sein; daraus „folgt, nach der Natur der negativen Sätze, daß er universell „genommen ist."

„Denn wir haben gesehen, daß in allen negativen Sätzen, „seien sie auch particulär, das Attribut universell ist. „Irgend „ein Fürst ist nicht weise," heißt nicht so viel als: „Irgend ein „Fürst ist nicht irgend einer der Weisen," sondern: „Irgend ein „Fürst ist keiner der Weisen, ist ganz und gar von dieser Zahl „ausgeschlossen.""

„Bedienen wir uns nun dieser Negation in einem Syl„logismus, dessen Schluß sei: „Irgend ein Fürst ist nicht „glücklich.""

„Jeder Glückliche ist weise;"
„Irgend ein Fürst ist nicht weise;"
„Also, irgend ein Fürst ist nicht glücklich."

„Dieser negative Schluß trennt alle Glücklichen von dem Für-„sten; was nicht möglich wäre, wenn der Minor ihn nicht zum „Voraus von allen Weisen getrennt hätte.“

„Es ist also eine unwiderlegbare Regel, daß der Mittelbe-„griff wenigstens einmal universell genommen werden muß; „außerdem schließt man nichts.“

IV.

Eüler (Brief XXXIX) gibt folgende vier Regeln des Syllogismus:

I. Aus zwei negativen Sätzen kann man keinen Schluß ziehen.

„Der Grund davon ist klar, denn wenn man P und Q „statt der Terminen der Conclusion setzt, und M statt des Mit-„telgliedes, im Falle die Prämissen negativ sind: so sagt man, „daß die Begriffe P und Q entweder gänzlich oder zum Theil „außer M sind; daraus aber kann man über die Einheit oder „Verschiedenheit der Begriffe P und Q nichts schließen. Zum „Beispiel: obgleich ich aus der Geschichte weiß, daß die Gallier „nicht Römer waren und die Kelten ebenso wenig Römer; so „bietet mir das doch keine Gewißheit, ob die Gallier Kelten ge-„wesen sind oder nicht. Also führen zwei negative Prämissen „zu keiner Conclusion.“

„Die beiden Begriffe sind auch keineswegs alle beide „particulär; und daher schreibt uns die Logik folgende Regel „vor“:

II. Aus zwei particulären Sätzen kann man keinen Schluß ziehen.

„So zum Beispiel kann man daraus, daß einige Weise arm „und einige Weise Lästerer sind, weder schließen, daß die Armen „Lästerer sind, noch daß sie es nicht sind. Denkt man nur ein

„wenig über die Natur einer Consequenz nach, so wird man gar „bald bemerken, daß zwei particuläre Prämissen zu keiner Con„clusion führen."

III. Wenn eine der Prämissen negativ ist, dann muß auch die Conclusion negativ sein.

„Dies die dritte Regel, die man in der Logik findet. So„bald man etwas in den Prämissen negirt hat, kann man in der „Conclusion nichts affirmiren; man muß auch hier absolut ne„giren. Diese Regel findet sich offenbar durch alle Regeln des „Syllogismus bestätigt, deren Richtigkeit ich oben gezeigt habe."

In der That, sagen, daß eine der Prämissen negativ ist, heißt sagen, daß eines der Extreme nicht mehr mit dem anderen übereinstimme.

IV. Wenn eine der Prämissen particulär ist, muß die Conclusion auch particulär sein.

„Dies die vierte Regel, welche die Logik vorschreibt. Da „der Charakter der particulären Sätze das Wort einige ist, so „kann man, sobald in den Prämissen nur von Einigen gesprochen „wird, in der Conclusion nicht allgemein sprechen; sie muß auf „Einige restringirt werden. Diese Regel findet sich ebenfalls „durch alle Formen der Syllogismen bestätigt, deren Richtigkeit „nicht in Zweifel gezogen werden kann."

Es ist offenbar, daß, wenn eines der beiden Extreme zu dem Mittelbegriff nur unter einer gewissen Beziehung paßt, während der andere mit ihm unter allen Beziehungen im Einklang steht, — die beiden Extreme nur unter irgend einer Beziehung übereinstimmen können.

V.

Goudin, der Abbreviator des heiligen Thomas, stellt ebenfalls nur vier Regeln auf.

I. Der Syllogismus darf nur drei Termini haben: das große Extrem, das kleine Extrem und das Mittelglied.

Hierin, sagt er, besteht wesentlich der Syllogismus. — Und man muß wohl bemerken, daß der Terminen nur drei sein dürfen, nicht allein was die Zahl der Worte, sondern auch was den Sinn anbelangt. Denn wäre in einem der Terminen ein Doppelsinn, dann würde dieser Terminus ihrer zwei geben, weil er einen doppelten Sinn bietet. Es gäbe also vier Termini und nicht drei. Ebenso macht eine Restriction, die zu einem der Terminen in einem der drei Sätze gesetzt worden, einen Terminus mehr; wie zum Beispiel in folgendem Syllogismus:

Jedes Thier fühlt;
Der Löwe ist ein Thier;
Also fühlt ein todter Löwe.

Ein todter Löwe ist ein vierter, vom lebenden Löwen, von dem der Minor redet, verschiedener Begriff.

II. Der Mittelbegriff muß in einer der Prämissen universell genommen werden.

Also geht folgender Syllogismus nicht:

Der Stein ist eine Substanz;
Jeder Baum ist eine Substanz;
Also ist der Stein ein Baum.

Dieser Syllogismus ist falsch, weil der Mittelbegriff Substanz weder in der einen, noch in der anderen Prämisse universell genommen ist.

Der Grund dieser Regel, sagt Goudin, ist, weil der Mittelbegriff, disjunctiv genommen, gleichsam in zwei Theile getheilt ist, sonach gewisser Maßen vielfältig wird und formell nicht eins bleibt. [1])

---

1) Goudin, t. I, p. 62.

Dann gibt es mehr denn drei Termini, und das Axiom: „Zwei Dinge, die einem dritten identisch sind, sind identisch „unter sich," kömmt nicht in Anwendung.

III. Kein Begriff kann in der Conclusion universell genommen werden, wenn er nicht universell ist in den Prämissen.

Wenn man sagt:

Jeder Mensch ist Substanz;
Jeder Mensch ist Thier;
Also ist jede Substanz Thier;

so ist der Syllogismus falsch, weil der Begriff Substanz in der Conclusion universell genommen ist, und in den Prämissen nur partiell genommen war.

Der Grund dieser Regel, sagt Goudin, ist, weil die Extreme unter sich nur in so weit eins sind, als sie eins sind mit dem Mittelbegriffe. Wenn sie also mit dem Mittelbegriffe nur theilweise geeint sind, so kann man daraus nicht schließen, daß sie eins sind in ihrer ganzen Ausdehnung.

IV. Aus zwei negativen Sätzen gibt es keinen Schluß.

Folgender Syllogismus ist falsch:

Kein Mensch ist Stein;
Kein Thier ist Stein;
Also ist kein Thier Mensch.

Der Grund dieser Regel ist, weil, wenn zwei Dinge nicht mit einem dritten identisch sind, man daraus weder schließen kann, daß sie unter sich identisch sind, noch daß sie es nicht sind.

Die vier anderen Regeln der Alten, sagt Goudin, gehen auf diese zurück, die denn auch genügen, um unter allen möglichen Arten des Syllogismus die brauchbaren und schließenden zu unterscheiden.

VI.

Der Bischof von Montauban [2]) stellt drei außerordentlich gut formulirte Regeln auf:

I. Der Major des ganzen Syllogismus muß universell sein.

II. Der Minor muß bejahend sein.

III. Der Schluß muß die Qualität des Major und die Quantität des Minor haben.

Diese letzte Regel sagt, daß die Conclusion negativ oder affirmativ sein müsse, wie der Major, und die nämliche Ausdehnung haben müsse, wie der Minor. Wenn der Minor particulär ist, wird die Conclusion auch particulär sein.

Diese Regeln supponiren, daß der gegebene Syllogismus zuerst auf einen vollkommenen Syllogismus zurückgeführt wird, was immer möglich ist, aber Arbeit fordert, während die acht genannten Regeln der Alten sich unmittelbar auf jede gegebene Art anwenden lassen. Wir werden unten sehen, daß jeder Syllogismus, d. h. jede Art des Syllogismus sich auf die vollkommene Form zurückführen lasse, von der ein Typus dieser ist:

Jeder Mensch ist sterblich;
Petrus ist ein Mensch;
Also ist Petrus sterblich.

Vorausgesetzt nun, daß der Syllogismus auf die vollkommene Art zurückgeführt ist, so müssen diese Regeln folgender Maßen verstanden werden.

I. Der Major muß universell sein.

Denn die vollkommene Form nimmt als Major jene der beiden Prämissen, die universell ist; eine der beiden Prämissen aber muß universell sein; ohne dies würden die drei Be-

2) *Institutiones logicae* de Mgr. l'évêque de Montauban.

griffe nicht vergleichbar sein und man würde ihre Uebereinstimmung in der Conclusion nicht behaupten können. In der That, wenn die beiden Prämissen particulär wären, würde eine von beiden die Identität des Mittelbegriffes mit einem Extreme unter einer gewissen Beziehung behaupten; die andere Prämisse würde die Identität des anderen Extrems mit dem Mittelbegriffe ebenfalls unter einer gewissen Beziehung behaupten. Wie soll man daraus deduciren, daß die beiden Extreme identisch sind? Aber wenn eine von beiden universell ist, dann behauptet sie die Identität eines Extrems und des Mittelbegriffes unter allen Beziehungen; die andere behauptet die Identität des Mittelbegriffes und des anderen Extrems entweder unter allen Beziehungen oder nur unter einer gewissen Beziehung. Man kann daraus offenbar schließen, daß sich die beiden, das eine von dem anderen, entweder unter allen Beziehungen oder wenigstens unter einer gewissen Beziehung behaupten. Weil also wenigstens eine der beiden Prämissen universell sein muß, und weil die vollkommene Form diese universelle, wenn es nur eine gibt, zum Major nimmt; so ist klar, daß der Major immer universell sein muß.

II. Der Minor muß affirmativ sein.

Ohne dies würde der Syllogismus in keinem Falle schließen. Es seien in der That die beiden Prämissen:

Jeder Mensch ist sterblich;
Eine Pflanze ist kein Mensch.

Was daraus schließen? Nichts; denn wenn die Pflanze nicht zur menschlichen Species gehört, von der alle Individuen sterblich sind; dann kann sie zu einer anderen Kategorie von Wesen gehören, die sterblich sind, und der Minor sagt weder, ob sie zu dieser anderen Kategorie gehöre oder ob nicht.

In diesem Falle vergleicht eine der beiden Prämissen eines der Extreme mit dem Mittelbegriffe, die andere Prämisse thut dies nicht. Es ist klar, daß man daraus weder für noch gegen die Uebereinstimmung der beiden Extreme schließen kann.

III. Die Conclusion muß, wie der Major, zu gleicher Zeit affirmativ oder negativ sein. Sie muß, wie der Minor, zu gleicher Zeit universell oder particulär sein.

An erster Stelle ist klar, daß, wenn die Conclusion im entgegengesetzten Sinne zum Major behaupten oder verneinen würde, daß sie dann mit den Prämissen in Widerspruch stünde. Wäre sie particulär, wenn der Minor universell ist, so würde sie weniger behaupten, als die Prämissen; wäre sie universell, wenn der Minor particulär ist, so würde sie mehr behaupten, als die Prämissen.

VII.

Endlich, haben wir gesagt, hat man die Zahl der Regeln noch weiter zusammengezogen.

Euler drückt sich in Betreff der Arten des Syllogismus also aus: „Der Grund aller dieser Formen reducirt sich auf die „beiden Principien über die Natur des Enthaltenen und Ent- „haltenden:

1° Alles, was sich im Enthaltenen findet, findet sich auch im „Enthaltenden;

2° Alles, was außer dem Enthaltenden ist, findet sich auch „außer dem Enthaltenen.“ 3)

Diese beiden Principien kommen auf die beiden Principien hinaus, welche Goudin in der Philosophie des heiligen Thomas also formulirt:

„1° Quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se — „Zwei Dinge, die mit einem dritten identisch sind, sind iden- „tisch unter sich —.“

„2° Quorum unum est idem uni tertio, aliud vero non „est idem, non possunt esse eadem inter se — Wenn von „zwei Dingen das eine mit einem dritten identisch ist, und das

---

3) Euler, II. Th., Brief XXXVI.

„andere nicht, so können die zwei ersten nicht unter sich iden„tisch sein —."

Es ist offenbar, daß das Princip: „Zwei Dinge, identisch „einem dritten, sind identisch unter sich," nicht nothwendiger Weise von der gänzlichen Identität der drei Terminen zu verstehen ist, obgleich es auch auf jenen Syllogismus seine Anwendung findet, den man Syllogismus durch Substitution nennt. Die Form dieses Syllogismus ist:

	A = C;
nun aber	B = C;
also	A = B.

In diesem Falle handelt es sich um drei ganz und gar identische Begriffe, die in ihrer ganzen Ausdehnung von einander behauptet werden.

Aber außer diesem particulären Falle ist der Syllogismus deductiv und diese Identität der drei Begriffe ist nur particulär; er hat folgende Form:

B ist eine Art der Gattung A; nun ist das Individuum C von der Art B; also ist C von der Gattung A. Das Individuum C hat wohl alle Comprehension der Art B und alle jene der Gattung A; aber es hat nicht alle Ausdehnung der Art und noch weniger alle jene der Gattung.

Jeder Neger ist ein Mensch;
Petrus ist ein Neger;
Also ist Petrus ein Mensch.

Das Individuum hat alle Comprehension der Art und der Gattung; es hat alle Attribute, alle Charaktere der Menschheit, aber es ist nicht das ganze menschliche Geschlecht. Durch die Comprehension ist es identisch der Idee des Menschen: es schließt die ganze Idee der Menschheit in sich. Aber durch die Ausdehnung ist es ein Theil des Enthaltenen, eine schwarze Art, die einen Theil des Enthaltenden, der Menschheit ausmacht.

Dieses Princip der Identität der Terminen laüft also auf das Princip Eüler's bezüglich der Natur des Enthaltenden und des Enthaltenen hinaus.

Nun ist dies auch genau die Regel von Port-Royal, welche man manchmal die Regel der Neüeren heißt: „Eine der „Prämissen enthält die Conclusion, und die andere macht sie „sichtbar."

Das zehnte Capitel des dritten Theiles der Logik von Port-Royal trägt den Titel: „Allgemeines Princip, durch „welches man ohne alle Reduction auf Figuren und Arten über „die Güte oder Mangelhaftigkeit eines jeden Syllogismus urthei„len kann."

„Da es nicht den Anschein hat," sagt Port-Royal, „daß „unser Geist, um dieses Urtheil zu fällen, dieser Reduction be„dürfe; so hat dies auf den Gedanken gebracht, daß es allge„meinere Regeln geben müsse, auf welche selbst die allgemeinen „gestützt wären, wodurch man leichter die Güte oder Mangel„haftigkeit aller Arten von Syllogismen erkännte. Folgendes „hat sich dem Verstande aufgedrungen:

„Wenn man einen Satz beweisen will, dessen Wahrheit „nicht einleüchtend vorliegt, so scheint es, daß alles, was man „zu thun hat, darin bestehe, einen bekannteren Satz zu finden, „welcher jenen bestätigt, und den man aus diesem Grunde den „enthaltenden Satz — propositio continens — nennen kann. „Weil er ihn aber nicht ausdrücklich und in den nämlichen Be„griffen enthalten kann — denn wäre dem so, so wäre er nicht von „ihm verschieden, und würde somit nicht dienlich sein, um jenen „klarer zu machen —; so muß es noch einen anderen Satz geben, „welcher zeigt, daß der, den wir den enthaltenden genannt „haben, in Wirklichkeit jenen, den man beweisen kann, enthalte. „Und diesen kann man den applicativen Satz nennen."

„Es läßt sich unschwer nachweisen, daß alle Regeln, welche „wir aufgestellt haben, nur dazu dienen, zu zeigen, daß die „Conclusion in einem der ersten Sätze enthalten ist, „und der andere dies darlegt; und daß die Argumente

„nur fehlerhaft sind, wenn man dies zu thun unterläßt; daß sie „dagegen immer gut sind, wenn man es beobachtet. Denn alle „Regeln lassen sich auf zwei Hauptregeln, die der Grund von „allen übrigen sind, zurückführen: die eine, daß kein Ter„minus in der Conclusion allgemeiner sein kann, „als in den Prämissen. Dieses geht nun offenbar aus „diesem allgemeinen Princip hervor, daß die Prämissen die Con„clusion enthalten müssen; was nicht sein könnte, wenn der näm„liche Terminus in den Begriffen und in der Conclusion wäre. „Denn der weniger allgemeine enthält nicht den allgemeineren, „Jemand enthält nicht Alle."

„Die andere allgemeine Regel ist, daß das Mittelglied „wenigstens einmal universell genommen werden „müsse; was ebenfalls aus dem Princip sich ergibt, daß die „Conclusion in den Prämissen enthalten sein müsse. „Denn gesetzt, wir hätten zu beweisen, daß irgend ein „Freünd Gottes arm ist, und bedienten uns zu diesem „Zwecke dieses Satzes: irgend ein Heiliger ist arm; so „sage ich, daß man niemals klar einsehen wird, wie dieser „Satz die Conclusion enthalte, außer durch einen anderen Satz, „wo das Mittelglied, der Heilige, universell genommen „ist. Denn damit dieser Satz: irgend ein Heiliger ist arm, die „Conclusion: irgend ein Freünd Gottes ist arm, ent„halte — dazu ist augenscheinlich nothwendig und hinreichend, „daß der Terminus irgend ein Heiliger den Terminus ir„gend ein Freünd Gottes enthalte, weil sie das Uebrige „gemein haben."

„Ein particulärer Terminus nun hat keine bestimmte Aus„dehnung, und er begreift in sich sicherlich nur das, was er in „seiner Comprehension und seiner Idee in sich schließt."

„Damit folglich der Terminus irgend ein Heiliger den „Terminus irgend ein Freünd Gottes enthalte, muß „Freünd Gottes in der Comprehension der Idee Heilig „enthalten sein."

„Alles, was nun in der Comprehension einer Idee ent„halten ist, kann universell davon behauptet werden; alles, was

„in der Comprehension der Idee des Dreiecks begriffen ist, kann „von jedem Dreieck behauptet werden; alles, was behauptet ist „in der Idee des Menschen, kann von jedem Menschen behauptet „werden. Und folglich, damit Freünd Gottes in der Idee „des Heiligen eingeschlossen sei, muß jeder Heilige Freünd Gottes „sein. Daraus folgt, daß die Conclusion: irgend ein Freünd „Gottes ist arm, in dem Satze: irgend ein Heiliger ist „arm, wo das Mittelglied Heiliger particulär genommen „ist, nur in Kraft eines Satzes enthalten sein kann, wo es, „das Mittelglied, universell genommen ist, weil dieser Satz „zeigen muß, daß ein Freünd Gottes in der Comprehension der „Idee des Heiligen enthalten ist. Dies kann man nur dadurch „zeigen, daß man Freünd Gottes vom Heiligen universell „nimmt und behauptet, jeder Heilige ist ein Freünd „Gottes. Und folglich würde keine der Prämissen die Con„clusion enthalten, wenn das Mittelglied, in einem der Sätze „particulär genommen, im anderen nicht universell genommen „würde. Was zu beweisen war."

Dieses höchst einfache Princip hat Eüler mit den Worten ausgedrückt, die wir bereits citirt haben, und die er durch die auf jede Art des Syllogismus angewandten geometrischen Formen anschaulich gemacht hat. [4])

VIII.

Erwägt man alle diese Regeln genau, so ist ersichtlich, daß man sie in Wahrheit alle auf eine einzige zurückführen kann. Aber die Formel von Port-Royal, die wahr ist, scheint mir weder einfach noch genau genug zu sein: Eine der beiden Prämissen muß die Conclusion in sich schließen, die andere muß dies zeigen. Diese Regel schließt offenbar ihrer noch zwei in sich, wovon die erste nicht eine Regel,

4) Siehe Brief 103 u. ff.

sondern nur eine Bedingung ist, die erfüllt werden muß, was genau genommen durch irgend eine Regel geschehen kann. In der Praxis sind die acht Regeln der Alten immerhin das Beßte. Will man aber die Theorie auf eine Idee, auf eine einzige Formel zurückführen, so scheint die einfachste und genaueste aller Regeln folgende zu sein:

Tres unum sint.

Der Syllogismus ist immer gut, wenn seine Termini dieses Gesetz beobachten, und immer schlecht, wenn sie es verletzen.

In der That, wenn dieses Gesetz beobachtet wird, dann ist den vier Regeln Goudin's und den acht Regeln des Aristoteles und folglich allen anderen Genüge gethan.

Vor allem ist die Formel tres unum sint nur der Ausdruck der ersten und vierten Regel Goudin's: 1° daß es nicht mehr als drei Terminen gebe, und 2° daß die beiden Prämissen nicht negativ seien. Was sind fürwahr zwei negative Begriffe? Die Affirmation der Nichtidentität der beiden Extreme mit dem Mittelglied: in diesem Falle sind die drei Termini nicht eins.

Also ist die Formel tres unum sint der genaue Inbegriff der ersten und vierten Regel Goudin's. Was die zweite Regel Goudin's betrifft: das Mittelglied muß wenigstens einmal universell genommen werden, so gibt es, sagt Goudin, wenn diese Regel verletzt ist, vier Termini. Dann sind aber auch die beiden Extreme, weil sie nicht mehr mit einem und demselben Terminus verglichen werden, ebenfalls nicht mehr eins. Die Termini sind dann weder drei noch eins. Wenn man also davon sagen kann: tres unum sint, so ist diese zweite Regel beobachtet. Die dritte Regel endlich: kein Terminus kann in der Conclusion größere Ausdehnung haben, als in den Prämissen, geht ebenfalls auf unsere Formel hinaus. Denn wenn ein Terminus mehr Ausdehnung in der Conclusion als in den Prämissen hat,

dann ist ebenfalls nach Goudin klar, daß es einen vierten Terminus, oder was auf das Nämliche hinauskömmt, einen Terminus gebe, der sich in der Conclusion von dem unterscheidet, was er in den Prämissen war.

So schließt also in Wirklichkeit die Formel tres unum sint mit aller Strenge alle Regeln des Syllogismus in sich.

Drittes Capitel.

Kritik der Arten des Syllogismus.

I.

Dies sind die Regeln des Syllogismus. Es handelt sich jetzt darum, diese Regeln anzuwenden.

Wir haben gesagt, daß es in jeder syllogistischen Figur vier und sechszig mögliche Arten des Syllogismus gebe; aber die meisten dieser mechanisch möglichen Arten schließen nicht, sind unnütz oder vernünftiger Weise unmöglich.

Versuchen wir, sie durch die Regeln, die wir so eben besprochen haben, auseinanderzuscheiden.

Es gibt, sagten wir, vier Arten von Sätzen, die man mit den Buchstaben a, e, i, o bezeichnen kann. Diese vier Buchstaben zu drei und drei aneinandergereiht, geben die folgenden vierundsechszig Combinationen, deren jeder wir gleich ihre Kritik beifügen.

Diese Kritik ist eine Arbeit, die jeder Zögling der Philosophie mehrere Male aus sich selbst machen soll, und zwar zuerst nach den acht Regeln der Alten, dann nach den vier Regeln Goudin's, dann nach der Formel *tres unum sint.* Um diesen letzten Weg einzuschlagen, muß man die Frage also stellen: Worin zeigt diese Form an und für sich, daß die Begriffe nur drei und eins sind?

Nichts ist leichter, als die Ausscheidung mittelst der Regeln der Alten zu treffen, wenn man sie auswendig weiß. In folgender Tabelle werden wir nach jeder Art die Regeln setzen, die sie verletzt, und das Wort gut, wenn sie deren keine verletzt.

a	a	a	Gut, denn sie verletzt keine der acht Regeln.
a	a	e	Ambae affirmantes nequeunt generare negantem.
a	a	i	Gut.
a	a	o	Ambae affirmantes nequeunt generare negantem.
a	e	a	Pejorem sequitur semper conclusio partem.
a	e	e	Gut.
a	e	i	Pejorem sequitur semper conclusio partem.
a	e	o	Verletzt keine Regel, ist aber unbrauchbar, weil hier der kleine Terminus oder Unterbegriff, sei er nun Subject oder Attribut des Minor, in den Prämissen universell genommen ist, er muß also auch in der Conclusion universell genommen werden, und kann sofort nicht Subject eines particulären Satzes sein.
a	i	a	Pejorem sequitur semper conclusio partem.
a	i	e	Idem und auch Ambae affirmantes etc.
a	i	i	Gut.
a	i	o	Ambae affirmantes nequeunt generare negantem.
a	o	a	Pejorem sequitur semper conclusio partem.
a	o	e	Idem.
a	o	i	Idem.
a	o	o	Gut.
e	e	e	Utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur.
e	e	a	Idem.
e	e	i	Idem.
e	e	o	Idem.
e	a	a	Pejorem sequitur semper conclusio partem.
e	a	e	Gut.
e	a	i	Pejorem sequitur semper conclusio partem.
e	a	o	Gut.
e	i	a	Pejorem sequitur semper conclusio partem.
e	i	e	Idem.
e	i	i	Idem.

e	i	o	Gut.
e	o	a	Utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur.
e	o	e	Idem.
e	o	i	Idem.
e	o	o	Idem.
i	i	i	Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.
i	i	a	Idem.
i	i	e	Idem.
i	i	o	Idem.
i	a	a	Pejorem sequitur semper conclusio partem.
i	a	e	Idem.
i	a	i	Gut.
i	a	o	Ambae affirmantes nequeunt generare negantem.
i	e	a	Pejorem sequitur semper conclusio partem.
i	e	e	Idem.
i	e	i	Idem.
i	e	o	Latius hunc quam praemissae conclusio non vult. Unmöglich, weil hier der große Terminus, sei er Subject oder sei er Attribut des Major, particulär genommen ist. Also kann er nicht Attribut der negativen Conclusion sein, die ihr Attribut immer universell nimmt.
i	o	a	Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.
i	o	e	Idem.
i	o	i	Idem.
i	o	o	Idem.
o	o	o	Utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur.
o	o	a	Idem.
o	o	e	Idem.
o	o	i	Idem.
o	a	a	Pejorem sequitur semper conclusio partem.
o	a	e	Idem.
o	a	i	Idem.
o	a	o	Gut.
o	e	a	Utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur.
o	e	e	Idem.

o	e	i	Utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur.
o	e	o	Idem.
o	i	a	Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.
o	i	e	Idem.
o	i	i	Idem.
o	i	o	Idem.

Sind die Ausschließungen auf diese Weise bewerkstelligt, so sehen wir, daß zehn Arten übrig bleiben, die schließen können: es sind das die Arten:

a	a	a
a	a	i
a	e	e
a	i	i
a	o	o
a	a	e
e	a	o
e	i	o
i	a	i
o	a	o.

Es gäbe also in jeder Figur zehn Arten, d. h. vierzig Arten im Ganzen. Wir werden aber sehen, daß ihrerseits jede Figur, was sie betrifft, mehrere Arten ausschließt, ein Umstand, der die Zahl der schließenden Arten noch mehr reducirt.

II.

Die erste Figur, jene, bei welcher der Mittelbegriff zweimal Attribut ist (Prae, Prae), schließt eben dadurch die aus zwei affirmativen Prämissen gebildeten Arten aus, weil in diesem Falle der Mittelbegriff zweimal particulär genommen wäre, indem das Attribut eines affirmativen Satzes immer particulär genommen ist.

Diese Figur schließt ferner die Arten aus, deren Major particulär ist, weil dann das große Extrem, das Subject des Major, particulär ist. Aber dieses große Extrem, das immer

das Attribut der Conclusion sein muß, die hier negativ ist, wird also dort, wie jedes Attribut des negativen Satzes, generell genommen sein. Dann wäre also dieser Terminus generell in der Conclusion und particulär in den Prämissen, was gegen die Regel verstößt:

Latius hunc quam praemissae conclusio non vult.

Endlich schließt diese Figur noch die Form e a o aus, weil der kleine Terminus, der Subject des Minor ist, dort universell ist, und in der Conclusion nicht mehr particulär genommen werden darf; die Conclusion würde zu wenig schließen. Also verbleiben noch als gangbare Arten für diese Figur:

a e e
e a e
a i i
o a o.

Die zweite Figur, wobei das Mittelglied zweimal Subject ist, schließt alle Arten aus, deren Minor negativ ist; denn dann ist die Conclusion negativ und der Major affirmativ. Somit wäre das große Extrem, welches Attribut von beiden ist, in den Prämissen particulär und in der Conclusion generell genommen, was unmöglich ist.

Latius hunc quam praemissae conclusio non vult.

Da aber in dieser Figur der Minor immer affirmativ, und der Mittelbegriff sein Attribut ist, das Attribut aber eines affirmativen Satzes immer particulär genommen sein muß; so ist klar, daß die Schlüsse dieser Figur nur particulär sein können.

Mit Ausschließung also der negativen Minoren und der generellen Conclusionen bleiben sechs Arten:

a a i
a i i
e a o
e i o
i a i
o a o.

Die dritte Figur — erste Form — jene, wobei der Mittelbegriff Subject des Major und Attribut des Minor ist, schließt eben dadurch die Arten aus, deren Major particulär oder deren Minor negativ ist. Denn erstens, wenn der Minor negativ ist, so ist es die Conclusion auch. Das große Extrem, das sein Attribut ist, ist also universell genommen; aber im Major, der nur affirmativ sein kann, wäre es nur particulär genommen. Somit verstieße der Syllogismus gegen die Regel, welche vom Particulären auf das Generelle zu schließen verbietet.

Latius hunc quam praemissae conclusio non vult.

Zweitens, wenn der Major particulär ist, dann ist das Mittelglied, welches dessen Subject ist, particulär genommen; folglich, da der Minor affirmativ ist, so muß er hier ebenfalls particulär genommen sein als Attribut eines affirmativen Satzes: er ist also nicht universell genommen in den Prämissen, was die Regel verletzt:

Aut semel aut iterum medius generaliter esto.

Die erste dieser beiden Regeln verwirft:

a e e und
a o o;

die zweite

i a i und
o a o;

da aber ferner in

a a i

ebenso gut wie in

e a o

der kleine Terminus Subject eines universellen Minor ist, so kann und folgerichtig muß er in der Conclusion universell genommen werden.

Somit verbleiben die vier Arten:

a a a
a i i
e a e
e i o.

Die dritte Figur — zweite Form —, wo der Mittelbegriff Attribut des Major und Subject des Minor ist, schließt die Arten aus, deren Major affirmativ und deren Minor particulär ist. Denn der Mittelbegriff ist dann im affirmativen Major, dessen Attribut er ist, particulär genommen, und ebenso particulär im particulären Minor, dessen Subject er ist, was gegen die Regel verstößt:

Aut semel aut iterum medius generaliter esto.

Dies verwirft die beiden Formen

a i i
a o o.

Diese Figur schließt ferner die Formen aus, deren Conclusion generell ist, wenn der Minor affirmativ ist; denn der kleine Terminus, Attribut des affirmativen Minor, ist hier particulär genommen: er kann also nicht generell sein in der Conclusion.

Dies schließt die beiden Arten aus:

a a a
e a e;

ferner ist ausgeschlossen die Art

o a o,

weil das große Extrem, Subject des Major, hier particulär genommen ist: er kann also als Attribut eines negativen Satzes in der Conclusion nicht generell genommen werden.

Es übrigen also die fünf Arten:

a a i
a i i
a e e
e a o
e i o.

Demnach gibt uns die erste Figur folgende vier Arten:

e a e
a e e
e i o
a o o.

Die zweite die sechs Arten:

a a i
e a o
i a i
a i i
o a o
e i o.

Die dritte — erste Form — die vier Arten:

a a a
e a e
a i i
e i o.

Die dritte — zweite Form — die fünf Arten:

a a i
a e e
i a i
e a o
e i o.

Daraus ist ersichtlich, daß es im Ganzen neünzehn Arten oder neünzehn Schemata von Syllogismen gibt, über die man folgende Bemerkungen machen kann.

Es gibt lediglich fünf Arten, die nur universelle Sätze in sich schließen. Die vierzehn anderen enthalten bloß particuläre.

Es gibt sieben Arten, die affirmativ, und deren zwölf, die negativ schließen.

Eine einzige Art

a a a

bietet eine affirmative universelle Conclusion. Sie ist auch die einzige, in welcher die drei Begriffe gleich sind, d. h. die nämliche Quantität und Qualität haben. Es gibt nur diese einzige Formel, die aus dem nämlichen dreimal wiederholten Buchstaben zusammengesetzt ist.

Vier haben eine negativ universelle; sechs eine affirmativ particuläre; acht eine negativ particuläre Conclusion.

Hierüber könnte man mit Bezugnahme auf den Vers:

Pejorem sequitur semper conclusio partem,

bemerken, daß in der That die schlechten Conclusionen zahlreicher sind und sein müssen.

Aber wir haben über die neünzehn Arten des Syllogismus eine viel wichtigere Bemerkung zu machen. Diese neünzehn Arten sind nämlich in der Wirklichkeit nur Arten, d. h. äüßere Formen, die, was den Sinn betrifft, sich auf eine geringere Zahl reduciren. So reduciren und vermindern sich zum Beispiel alle Arten mit negativ genereller Conclusion auf eine einzige Art, nämlich auf die Art:

e a e.

Alle Arten mit affirmativ particulärer Conclusion reduciren sich, mit Ausnahme einer:

a a i

(aus der dritten Figur, zweiten Form) auf eine einzige, auf die Art:

a i i.

Alle Arten mit negativ particulärer Conclusion, mit Ausnahme zweier, reduciren sich auf die Art:

e i o;

so daß es im Grunde, abgesehen von den drei Ausnahmen, deren Sinn wir erkennen werden, und die unter das Gesetz eines anderen Gesichtspunktes fallen, den vier möglichen Conclusionen zufolge nur vier Syllogismen gibt: den affirmativ universellen, den negativ universellen, den affirmativ particulären und den negativ particulären.

Jede Art reducirt sich in Folge eines Verfahrens, das man in der Logik Reduction der Syllogismen nennt, auf eine der vier Arten:

a a a
e a e
a i i
e i o,

die man vollkommene Arten nennt; wir werden sehen, warum.

Bevor wir aber alles dieses auseinandersetzen, beanspruchen wir die ganze Aufmerksamkeit der Zöglinge der Philosophie, die diese Seiten lesen werden. Wir fordern sie dringend auf, sie nicht zu übergehen und sich von den algebraischen Zeichen oder Terminen, von welchen dieser Theil der Logik strotzt, nicht abschrecken zu lassen. Wir bitten sie, zu betrachten, wie ihre Mitschüler, die die Algebra studiren, sich fünf und manchmal mehr Jahre ihres Lebens hindurch mit Combinationen und Rechnungs-Arten der Buchstaben a, b, c, x und y sehr strenge zu beschäftigen haben; Rechnungsarten, die weder geistreicher noch genauer und gar haüfig auch um nichts anwendbarer sind, als die logischen Combinationen, um die es sich handelt. Warum also sollte man nicht acht Tage in seinem Leben opfern, um das geistreiche Gebaüde des Syllogismus zu erkennen? Weil die Algebra an der Mode ist, und die Logik es nicht ist. Heützutage gibt es keinen Schüler, der sich nicht lustig zu machen wüßte über ein Barbara und ein Baroco; aber es gibt auch keinen, der nicht mit Ehrfurcht das Haupt neigt vor einem x oder einem y; man bewundert a + b, und man verachtet a, e, i, o.

Aber die Schüler, und ich kenne deren sehr verständige, werden uns vielleicht antworten, daß der menschliche Geist durch die Algebra das Gesetz der allgemeinen Gravitation entdeckt habe, während der Syllogismus nichts erfindet.

Darauf geben wir die Antwort, daß die Algebra und der Syllogismus das Nämliche sind, und daß folglich der Syllogismus alles das entdeckte, was die Algebra entdeckt hat. Und wir könnten dies beweisen, wenn wir den Syllogismus in Form genau auf das Problem der allgemeinen Gravitation anwendeten und zeigten, daß die schöne Entdeckung Newton's sich auf dem Wege der Deduction von den Entdeckungen Kepler's herleitet. Aber ohne hier diese syllogistischen Formeln zu geben, empfehlen wir diese Arbeit allen Denen, die sich im Urtheilen üben wollen. Mögen sie die drei Gesetze Kepler's nehmen und daraus durch in Form gebrachte Syllogismen das Gesetz der Attraction ableiten. Dies ist evidenter Maßen möglich, weil diese Deduction auf dem Wege der algebraischen Gleichungen, d. h. auf dem

Wege der Identität, mit anderen Worten, auf dem syllogistischen Wege gemacht wurde. Wohlverstanden, Newton hat in der That weder algebraisch noch syllogistisch verfahren. Er hat nicht deducirt, er hat in Wirklichkeit entdeckt. Aber er hätte deduciren können, und er konnte und mußte seine plötzliche Erleüchtung durch die Deduction nachweisen.

III.

Die neünzehn Arten des Syllogismus, ihre Beziehungen, ihre Theilung in Figuren, und die Art und Weise, eine jede von ihnen zu reduciren, sind formulirt und in vier lateinischen sehr geistreich zusammengesetzten Versen für das Gedächtniß zubereitet worden. Man hat die Vocale genommen, um die neünzehn tauglichen Arten auszudrücken; man hat die Consonanten hinzugefügt, um damit die Worte zu bilden; man hat diese Consonanten in solcher Weise berechnet, daß sie jene der vier vollkommenen Arten bezeichneten, auf welche jede abgeleitete Art sich bezieht; ja noch mehr, man hat auch die Verfahrungsweise hervorgestellt, um jede Art zu reduciren. Endlich hat man das Ganze in lateinische Verse gebracht, um das Memoriren zu erleichtern.

Diese von den scholastischen Logikern gebildeten Verse sind von Port-Royal, dann von anderen neüeren Logikern modificirt worden. Wir selbst führen hiezu noch eine Modification auf, für die wir Rechenschaft geben wollen, und die hauptsächlich darin besteht, daß man die Reihenfolge der Figuren ändere.

Hier die Verse nach allen diesen Modificationen:

I. Cesare, Camestres, Festino, Baroco. II. — Darapti,
Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.
III[1]. — Barbara, Celarent, Darii, Ferio. III[2]. — Bamalipton,
Camentes, Dimatis, Fresapno, Fresisonorum.

Bei diesen Versen, wo die drei Figuren und die zwei Formen der dritten Figur unterschieden sind, ist zu bemerken, daß

alle Wörter mit einem der vier Buchstaben B, C, D, F anfangen, welche die Initialen der vier vollkommenen Arten: Barbara, Celarent, Darii, Ferio, sind.

Jede Art reducirt sich auf jene der vier vollkommenen Arten, deren Anfangsbuchstaben sie trägt. Aber wie das?

Die Reduction der Arten ist auf jenes evidente algebraische Princip gegründet, daß man eine Gleichung nicht ändere, wenn man ihre zwei Glieder versetze. Wenn A = B, so folgt, daß B = A. Dies das Princip der Umwandlung der Sätze, das wir oben erklärt haben.

Ist einmal irgend ein Satz gegeben, so kann man immer vermöge der bereits gegebenen Regeln, an deren Formel man sich erinnere, diesen Satz umkehren, ohne ihm seine Wahrheit zu benehmen, ohne seine Kraft zu ändern, ohne die Ausdehnung seiner Affirmation zu vermehren.

Die Regeln der Umwandlung, haben wir gesehen, sind in folgenden zwei Versen enthalten:

> Feci Simpliciter convertitur. Eva Per accid.
> Alto per Contrap. sic fit conversio tota.

Diese Verse bedeüten, daß der negativ universelle und der affirmativ particuläre Satz sich einfach umwandeln; daß der negativ universelle sich auch per accidens umwandle, ebenso wie der affirmativ universelle; daß der affirmativ universelle sich auch durch Contraposition umkehren lasse, ebenso wie der negativ particuläre.

Man bemerke die Buchstaben S, P, C, die Initialen der drei Arten, die Sätze umzuwandeln. Diese in die Worte, welche die Arten nennen, gesetzten Buchstaben bezeichnen, daß der durch den vorhergehenden Vocal bezeichnete Satz umgewandelt werden müsse, sei es nun einfach (S), sei es per accidens (P), sei es durch Contraposition (C). So reducirt sich die Art Camestres auf die vollkommene Art Celarent mit dem nämlichen Anfangsbuchstaben, indem man einfach den Minor und die Conclusion umwandelt.

Was den Buchstaben m betrifft, so zeigt er an, daß in der Art, in welcher er sich befindet, der Major und Minor versetzt sein müssen, so daß aus dem Major der Minor wird und umgekehrt.

Diese Verfahrungsweisen sind durch die beiden Verse angedeütet:

S vult simpliciter converti; P vero per accid.
M vult transponi; C per impossibile duci.

Die vierte Verfahrungsweise (durch C bezeichnet), die sich nur zweimal findet, nämlich in den Arten Baroco und Bocardo, bedeütet, daß die Art, obgleich sie schließt, unveränderlich — irreformabilis — ist, wie die alten Logiker sagten, d. h. daß sie nicht direct in eine der vollkommenen Arten umgebildet werden könne; sondern daß es indirect dazu kommen könne, dadurch, daß man in dieser Art eine Conclusion per absurdum macht.

IV.

Alles dieses und den Sinn dieser Ausnahmen werden wir besser begreifen, wenn wir die Gründe erörtern, welche die Logiker von Port-Royal bestimmten, die Namen einiger Arten abzuändern und statt der drei Figuren, welche die Alten annahmen, deren vier zu setzen. Wir werden die Gründe hinzufügen, die uns selbst bestimmen, noch zwei dieser Namen zu modificiren, und gleich den Alten drei Figuren anzunehmen, indem wir jedesmal die beiden Gruppen, die eine von ihnen bilden, auf eine Weise auseinanderhalten, die sich viel weiter erstreckt, als es die alten Logiker thun.

Die alten Verse lauten also:

1. Figur.

Barbara, Celarent, Darii, Ferio — Baralipton
Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesonorum.

2. Figur.

Cesare, Camestres, Festino, Baroco.

3. Figur.

Darapti,
Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.

Diese vier Verse unterscheiden sich von denen, die wir aufgestellt haben, nur durch die Ordnung der Figuren, was wenig Bedeütung hat, und durch die Aenderung von fünf Wörtern.

Diese fünf Wörter sind: Baralipton, Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesonorum. Sie wurden von Port-Royal modificirt und können in der That nicht beibehalten werden: sie thun den Dingen dadurch Gewalt an, daß sie nicht davon lassen wollen, die drei von Aristoteles gesetzten Figuren beizubehalten.

Erklären wir zuerst diesen Punkt. Aristoteles nimmt nur drei Figuren an; Galienus vier; die meisten Auctoren bis auf Port-Royal nur drei. Die Logik von Port-Royal, welcher hierin Eüler folgt, unterscheidet deren vier, aber ohne großes Gewicht auf diese Aenderung zu legen. Bossuet zählt ihrer nur drei. Das Vorhandensein dieses kleinen Streites ist zu sonderbar, wenn man bedenkt, daß es sich hier gleichsam um eine Frage der Algebra handelt, wo es sich lediglich nur darum dreht, daß man Thatsachen des Calculs constatire. Uebrigens ist die Frage nicht ohne speculatives Interesse.

Jene, die sagen, daß es vier Figuren gebe, haben für sich die aüßere Thatsache, die wir so eben studirt haben, nämlich, daß in Betreff der schließenden Arten jede der vier möglichen Positionen des Mittelbegriffes in den Prämissen ihrerseits eine gewisse Anzahl ausschließt, und daß es folglich nicht zwei dieser Positionen gibt, die absolut auf das Nämliche hinausgehen.

Jene, welche sagen, daß es nur drei Figuren gebe, behaupten, daß bei der Position des Mittelbegriffes von Wichtigkeit ist, zu wissen, ob er in den Prämissen zweimal als Subject oder zweimal als Attribut genommen sei; daß es aber von keiner Bedeütung ist, jene Position der beiden Prämissen zu unterscheiden, in welcher der Mittelbegriff entweder Subject oder Attribut ist; daß in der Wirklichkeit diese Unterscheidung nicht

zu den von den ersten wesentlich verschiedenen Arten führt. Diese neüen Arten sind nur indirecte Arten der ersten Figur, deren Major man in den Minor umgestellt oder deren Conclusion man umgewandelt hat, was die Umwandlung des Major in den Minor voraussetzt.

Aber einerseits ist es unmöglich, mit den Alten zu sagen, daß diese beiden Gruppen schlechthin die nämliche Figur sind. Um zu dieser Behauptung zu gelangen, war man gezwungen, zwei Arten aufzustellen, wovon die eine unnütz, die andere unmöglich ist. Folgendes sind die beiden Arten:

a e o Fapesmo
i e o Frisesonorum. [1])

I e o ist augenscheinlich ein unmöglicher Modus. Wir haben ihn als einen solchen in der allgemeinen Kritik der Arten verworfen, weil, wenn der Major affirmativ particulär ist, das große Extrem, sei es nun Subject oder Attribut des Major, hier entweder als Subject eines particulären, oder als Attribut eines affirmativen Satzes particulär genommen ist. Also kann es in der Conclusion, die, weil negativ, immer ein universelles Attribut hat, nicht universell genommen werden.

A e o ist eine unbrauchbare, obgleich mögliche Art; denn das kleine Extrem findet sich hier, sei es nun Attribut oder Subject von e, universell negativ; es ist also in den beiden Fällen negativ genommen. Warum es also in der Conclusion o nur particulär nehmen, da man es doch universell nehmen kann? Noch mehr, woher kömmt diese Art a e o selbst? Die anderen

---

1) Quatuor primae voces (Goudin, p. 63) designant quatuor modos *directos* primae figurae, qui sunt omnium perfectissimi; quinque sequentes voces designant quinque modos *indirectos* primae figurae, qui oriuntur ex quatuor primis, invertendo solum conclusionem.

Excipitur *Fapesmo*, qui non oritur ex aliis, sed ex combinatione universalis affirmativae et universalis negativae, quae combinatio directe quidem nihil concludit, indirecte tamen, convertendo conclusionem universalem in particularem, potest concludere.

kommen von den vier vollkommenen Arten, indem man bloß die Conclusion umwandelt, sagt Goudin, mit Ausnahme von a e o die nach einer bereits verworfenen, weil nicht schließenden Art gebildet ist, welche man hier aufnimmt, ohne zu wissen, warum?

Nur drei Figuren schlechthin annehmen wollen, heißt also der Sache Gewalt anthun. Man muß sagen, daß es deren drei gebe, von denen eine zwei Formeln hat und sich aus zwei verschiedenen Gruppen zusammensetzt. Das nennt man die directen und indirecten Arten dieser Figur. Diese Unterscheidung ist vortrefflich. Aber warum die Form dieser indirecten Wörter ändern, die in Wirklichkeit lauten:

a a i
a e e
i a i
e a o
e i o

und daraus machen:

a a i
e a e
a i i
a e o
i e o,

was sie nicht einmal auf die gewollte Form zurückführt?

Eben darum schlägt Port-Royal folgende fünf Wörter vor:

Barbari, Calentes, Dibatis, Fespamo, Fresison.

Aber abgesehen davon, daß diese fünf also gestellten Wörter in den vier Gedächtnißversen eine Lücke lassen, erklären sie auch das Reductionsverfahren nicht. Deshalb schlägt ein moderner Logiker folgende Wörter vor:

Bamalipton,
Camentes, Dimatis, Fresamno, Fresisonorum.

Was uns betrifft, so haben wir uns, wie schon bemerkt, die Wörter gewählt:

Bamalipton,
Camentes, Dimatis, Fresapno, Fresisonorum.

In der letzteren Form ist unseres Erachtens die Verfahrungsweise, um die gegebene Art auf die vollkommene Art zurückzuführen, viel bündiger ausgedrückt.

V.

Man muß aber das Verfahren, welches man Reduction der Syllogismen nennt, noch mehr durch Beispiele begreiflich machen; dann wird diese Theorie der Arten noch genauer bestimmt werden.

Wir sagen, daß vorbehaltlich dreier Ausnahmen, deren Erklärung wir geben werden und deren Reduction nur indirect ist, jede Art sich direct auf eine der vier vollkommenen Arten einer und derselben Conclusion reducire, nämlich:

Barbara, Celarent, Darii, Ferio.

Im Allgemeinen gehen die Reductionen auf die einfachste Weise vor sich, indem man die angedeüteten Operationen durch die drei Buchstaben S. P. M. bewerkstelligt.

Es sei zum Beispiel die Art Camentes zu reduciren.

Der Anfangsbuchstabe dieser Art zeigt vor allem, daß sie sich auf Celarent reducire. Es bedarf nur einer Operation, welche der Buchstabe s andeütet, der hinter dem die Conclusion bezeichnenden e steht. S zeigt an, daß man einfach umwandeln müsse. Aber wenn man die Conclusion umwandelt, so heißt dies das Attribut an die Stelle des Subjects und umgekehrt stellen, mit anderen Worten es heißt aus dem großen Extrem das kleine und umgekehrt machen: folglich heißt dies, den Major in den Minor und umgekehrt umwandeln, weil der Major jene der Prämissen ist, die das große Extrem, und der Minor jene, die das kleine Extrem enthält.

Somit wird aus Camentes Celarent. Das m übrigens zeigt an, daß man die Prämissen versetzen müsse. Daraus entsteht, wenn man will, eine doppelte Stellung, weil man eben dadurch, daß man die Conclusion umwandelt, die Prämissen

umkehrt. Das m zeigt hier nur mehr die einfache Localveränderung der beiden Sätze an, die vor dieser Veränderung bereits ihre Rolle geändert haben.

Beispiel.

Ca Jedes Uebel dieses Lebens ist ein vorübergehendes Uebel;

men Kein vorübergehendes Uebel ist zu fürchten;

tes. Also ist kein zu befürchtendes Uebel ein Uebel dieses Lebens.

Kehren wir diesen Schluß um, was durchweg weder seine Wahrheit noch die Ausdehnung seiner Affirmation ändern kann, und es entsteht folgender Satz, der nothwendig wahr ist, wenn der andere es war:

Kein Uebel dieses Lebens ist zu fürchten.

Da aber sodann das, was großes Extrem, Uebel dieses Lebens, war, kleines Extrem wird; so wird eben deswegen der Major des alten Syllogismus Minor des zweiten, selbst dann, wenn man auch nicht die Ordnung, in der man ihn aussagt, ändern würde. Der Syllogismus hat sich also nach der Form Celarent gestaltet, und um ihn in der gewöhnlichen Form, mit dem Major an der Spitze, auszusprechen, muß man sagen:

Ce Kein vorübergehendes Uebel ist zu fürchten;

la Jedes Uebel dieses Lebens ist ein vorübergehendes Uebel;

rent. Also ist kein Uebel dieses Lebens zu fürchten.

Man bemerke, wie der Schluß der vollkommenen Art *Celarent* klar und direct, wärend jener der indirecten Art Camentes unerwartet und wenig natürlich, obgleich wahr ist. Aber als läge das in seiner Natur, sucht der Geist ihn umzukehren, um den anderen zu gewinnen.

Es sei die Art Fresapno zu reduciren.

Der Anfangsbuchstabe zeigt an, daß er sich auf *Ferio* reducire. S zeigt an, daß man den Major einfach; p, daß man

den Minor theilweise umwandeln müsse; a wird somit i, was den Typus e i o, Ferio gibt.

B e i s p i e l.

Fres Kein Stein ist ein lebendes Wesen;
ap Jedes lebende Wesen fühlt;
no. Also ist irgend ein fühlendes Sein kein Stein.

Fe Kein lebendes Wesen ist Stein;
ri Jedes fühlende Wesen ist lebend;
o. Also ist ein fühlendes Wesen kein Stein.

Es sei ferner die Art Camestres zu reduciren.

Sie reducirt sich auf *Celarent*, indem man einfach den Minor und die Conclusion vertauscht; man weiß übrigens, daß wenn die Conclusion vertauscht wird, die Prämissen ihre Rolle ändern, was übrigens der Buchstabe m in Camestres andeütet.

B e i s p i e l.

Ca Jede Wissenschaft ist eine gewisse Erkenntniß;
mes Keine Erkenntniß zufälliger Dinge ist gewiß;
tres. Also ist keine Erkenntniß der zufälligen Dinge Wissenschaft.

Kehrt man den Minor und die Conclusion um, und setzt den neüen Minor an die Spitze, so entsteht:

Ce Keine gewisse Erkenntniß befaßt sich mit zufälligen Dingen;
la Jede Wissenschaft ist eine gewisse Erkenntniß;
rent. Also befaßt sich keine Wissenschaft mit zufälligen Dingen.

Es sei die Art Fresisonorum zu reduciren.

Fres Kein Unglücklicher ist zufrieden;
is Es gibt zufriedene Personen, die arm sind;
onorum. Also gibt es Arme, die nicht unglücklich sind.

Sie reducirt sich auf Ferio.

Fe Kein zufriedener Mensch ist unglücklich;
ri Es gibt Arme, die zufrieden sind;
o. Es gibt also Arme, die nicht unglücklich sind.

Bei dieser Reduction ändert die Conclusion ihre Form nicht; der Major bleibt Major, und der Minor Minor.

Diese Beispiele reichen hin, um die Reduction der Arten zu begreifen; aber es gibt drei Ausnahmsarten, von denen noch ein Wort zu sprechen ist; es sind das die Arten

a a i
a o o
o a o

oder Bamalipton, Baroco und Bocardo.

Es sei die Art Bamalipton zu reduciren.

Ba Jeder Körper ist theilbar;
ma Alles, was theilbar ist, ist unvollkommen;
lipton. Also ist ein unvollkommenes Wesen ein Körper.

Man muß die Conclusion umstürzen, was das Wort Bamalipton durch den Buchstaben p sagt, welcher der Conclusion folgt. Da aber diese Umänderung die Versetzung der Prämissen nach sich zieht, was überdies der Buchstabe m anzeigt; so folgt daraus, daß der Syllogismus, der ein Prae Sub war, in der Wirklichkeit ein Sub Prae wird, wie folgt:

Alles, was theilbar ist, ist unvollkommen;
Jeder Körper ist theilbar;
Also ist irgend ein Körper unvollkommen.

wobei man ein verstümmeltes Barbara erkennt, das nur theilweise affirmirt, weil die Prämissen: Alles, was theilbar ist, ist unvollkommen; jeder Körper ist theilbar, offenbar den Schluß nach sich ziehen: Jeder Körper ist unvollkommen.

Darum führen die Logiker diese Art auf *Barbara* zurück, weil er in der That ein Barbara wäre, wenn man alles, was

die Prämissen enthalten, behaupten würde. Aber es ist klar, daß die einfache Umwandlung der Conclusion ihn nur auf ein theilweise ausgesprochenes Barbara zurückführt.

Diese Art also, auch wenn sie umgewandelt ist, unterscheidet sich von dem Barbara wie eine theilweise Conclusion sich von der universellen Conclusion unterscheidet, welche eine mögliche Unendlichkeit der particulären Conclusionen in sich enthält.

Was die beiden sogenannten unabänderlichen Arten *Baroco* — Prae Prae — und *Bocardo* — Sub Sub — betrifft, so führt man sie durch die Reduction des Absurden auf Barbara zurück.

Es ist vor allem klar, daß a o o unreducirbar auf Ferio ist; denn a verändert gibt nur i, und o umgewandelt gibt nur o; die Reduction ist also unmöglich.

Aber man hat bemerkt, daß die Form a o o, wenn man sie durch einen anderen Syllogismus prüfen will, welcher diesen (a o o) beweis't, indem er das Widersprechende auf das Absurde zurückführt, sich nur durch ein Barbara beweisen lasse.

In der That, um eine Conclusion durch das Absurde zu beweisen, was geschieht, wenn der Gegner die Prämissen annimmt und die Conclusion negirt: muß man das Gegentheil der Conclusion nehmen, es mit einer der angenommenen Prämissen verbinden, und als Schluß wird sich daraus das Contradictorium der anderen angenommenen Prämisse ergeben, was dem Gegner, wenn er auf der Negation der Conclusion beharrt, das Geständniß abnöthigt, daß die Contradictorien zu gleicher Zeit wahr sind, was absurd ist.

Es sei der Syllogismus:

Ba a Jeder Glückliche ist weise;
ro o Irgend ein Fürst ist nicht weise;
co. o Also ist irgend ein Fürst nicht glücklich.

Wenn der Gegner zugibt, daß jeder Glückliche weise ist, und daß irgend ein Fürst nicht weise ist, und gleichwohl die Conclusion negirt, daß irgend ein Fürst nicht glücklich ist, indem er folglich behauptet, daß jeder Fürst

glücklich ist; so nehme ich diesen meiner Conclusion widersprechenden Satz und construire das Argument per absurdum also:

Bar a Jeder Glückliche ist weise;
ba a Jeder Fürst ist glücklich;
ra. a Also ist jeder Fürst weise.

Der Gegner ist somit genöthigt, entweder seine Negation zurückzunehmen oder zu gleicher Zeit die beiden sich widersprechenden Sätze zuzugeben:

Jeder Fürst ist weise
und
Irgend ein Fürst ist nicht weise.

Also können die beiden Arten Baroco und Bocardo, obgleich sie unreducirbar sind, gleichwohl wie die anderen versetzt werden, wenn man mittelst der Art Barbara zum Beweis per absurdum greift. Einzig von diesem Gesichtspunkte aus haben die Logiker ihnen den Initialen B gegeben.

Uebrigens können alle anderen Arten gleichmäßig per absurdum bewiesen und durch einen neüen Syllogismus in eine der vollkommenen Arten umgesetzt werden.

Die Regel, alle Arten per absurdum zu beweisen, ist in folgende drei Verse formulirt worden:

Majorem servat, sed mutat prima minorem.
Altera majorem mutat servatque minorem.
Terna minorem adimit, facit e majore minorem [2]).

---

2) Diese Verse sind die Verse der Alten, modificirt nach der Ordnung, die wir für die Figuren adoptirt haben. Die erste Figur der Alten ist für uns die dritte; die zweite und die dritte werden die erste und die zweite. Ferner machen die alten Verse, welche die seit Port-Royal verworfene Form Celantes noch annehmen, für diese Form eine Ausnahme, die für Camentes nicht mehr Statt hat; die alten Verse waren:

Prima minorem adimit, facit e majore minorem.
Celantes, minor est contrad. min. sede majoris.
Majorem servat, variatque secunda minorem.
Tertia majorem variat, servatque minorem.

Das heißt: in der ersten Figur behält man den alten Major bei und nimmt zum Minor das Contradictorium der Conclusion. Für die zweite Figur verfährt man umgekehrt. In der dritten ändert man den Major in den Minor; der alte aufgehobene Minor macht dem Contradictorium der Conclusion Platz, welche Major des neüen Syllogismus wird.

VI.

Aus all diesem geht hervor, daß sich die neünzehn Arten des Syllogismus insgesammt auf eine der vier vollkommenen Arten, d. h. auf die dritte Figur zurückführen lassen, mit Ausnahme der zwei Arten, welche unabänderlich, unreducirbar sind, nämlich Baroco und Bocardo. Bamalipton reducirt sich auf Barbara, wovon es gleichsam eine particuläre Ableitung, ein Theil oder Bruch ist, weil es bei den nämlichen Prämissen, woraus sich von Rechts wegen die Conclusion ergibt: Jeder Körper ist unvollkommen, lediglich den Schluß zieht: Irgend ein Körper ist unvollkommen. Gleichwohl läßt sich nicht sagen, daß diese Art, sei es nun in dem einen oder anderen Sinne, eigentlich unreducirbar sei.

Wenn man nicht sagen kann, daß Bamalipton, seine Conclusionen umändernd, Babara werde, da in der Wirklichkeit der Schluß particulär wird; so ist wenigstens wahr, daß Barbara durch eine doppelte Conversion in der Wirklichkeit ein Bamalipton zum Vorschein bringt.

Es sei zum Beispiel folgendes Barbara gegeben:

a Alles, was theilbar ist, ist unvollkommen;
a Jeder Körper ist theilbar;
a Also ist jeder Körper unvollkommen.

Stürze den Schluß um und es entsteht:

Irgend ein Unvollkommenes ist ein Körper.

Stürze nochmal um und du hast:

Irgend ein Körper ist unvollkommen.

Das Barbara ist nicht ein Bamalipton geworden, hat aber ein Bamalipton zum Vorschein gebracht. Das affirmativ Universelle hat ein affirmativ Particuläres hervorgebracht dadurch, daß es einen Theil seiner Universalität ausschied und allein stellte.

Es gibt somit nur zwei Arten, eine von der ersten, die andere von der zweiten Figur, welche auf eine Art der dritten unreducirbar sind. Dies der Grund, warum wir die Theilung in drei Figuren jener in vier vorziehen, weil man nur drei Gruppen von Begriffen hat, unter denen es nicht reducirbare Elemente im eigentlichen Sinne des Wortes gibt.

Einzig die dritte Figur schließt zwei verschiedene Gruppen von Begriffen in sich, von denen gleichwohl keiner auf eine der vollkommenen Arten, die alle in dieser dritten Figur sind, im eigentlichen Sinne des Wortes reducirt werden kann, obgleich die eine sich nur unvollkommen, gleichsam um die Unterscheidung von der zweiten Gruppe zu zeigen, reduciren läßt.

Darum haben wir die Formel der Figuren folgender Maßen gestellt:

Prae prae; tum sub sub; tum sub prae, non sine prae sub.

Die erste Figur (Prae Prae) ist jene, die aus zwei Prämissen schließt, deren Mittelbegriff zweimal Attribut ist; also sind in diesem Falle die beiden Termini der Conclusion zwei Subjecte; sie schließt auf die Identität zweier Subjecte oder Substantive, oder zweier in den Prämissen als Substantive genommenen Begriffe. Sie hat vier Arten.

Die zweite Figur (Sub Sub) ist jene, die aus zwei Prämissen schließt, wobei der Mittelbegriff zweimal Subject ist. Also sind die beiden verglichenen Termini, die zwei Termini der Conclusion, Attribute. Sie schließt auf die Identität zweier Attribute oder Qualitäten, oder zweier qualificativ genommener Begriffe. Sie hat sechs Arten.

Die dritte Figur ist jene, die aus zwei Prämissen schließt, in welchen der Mittelbegriff einmal Subject und einmal Attribut ist. Folglich wird von den zwei Terminen der Conclusion

der eine ein Subject, der andere ein Attribut sein. Diese Figur schließt auf die Identität eines Subjectes und eines Attributes.

Es ist das aber auf zweifache Weise möglich: Der Schluß kann vom Subject auf das Attribut gehen, oder vom Attribut auf das Subject zurückkehren. Wenn die Form Sub Prae ist, dann ist das große Extrem Attribut und das kleine Extrem Subject in den Prämissen. Der Schluß geht vom Subject auf das Attribut. Ist die Form Prae Sub, dann ist das große Extrem Subject in den Prämissen und das kleine Extrem ist Attribut. Also geht hier die Conclusion, die immer vom kleinen Extrem auf das große Extrem geht, vom Attribut zum Subject, oder wenigstens von dem, was in den Prämissen als Attribut gesetzt war, auf das, was in den Prämissen als Subject gesetzt war.

Repräsentirt A dasjenige, was in den Prämissen als Subject, und B dasjenige, was als Attribut gesetzt ist, so hat die Conclusion der Arten der ersten Figur die Form A = A; die Conclusion der Arten der zweiten Figur die Form B = B; die Conclusion der Arten der dritten Figur die Form A = B, welche die umgekehrte Form B = A mit sich bringt.

Daraus würde folgen, daß die dritte Figur die Identität der Substanz, die zweite die Identität der Qualität, und die dritte die Identität der Substanz und der Qualität, oder das doppelte Verhältniß der Substanz zur Qualität und der Qualität zur Substanz, mit anderen Worten, das directe und indirecte Verhältniß der Substanz zur Qualität darstellen oder symbolisiren würde.

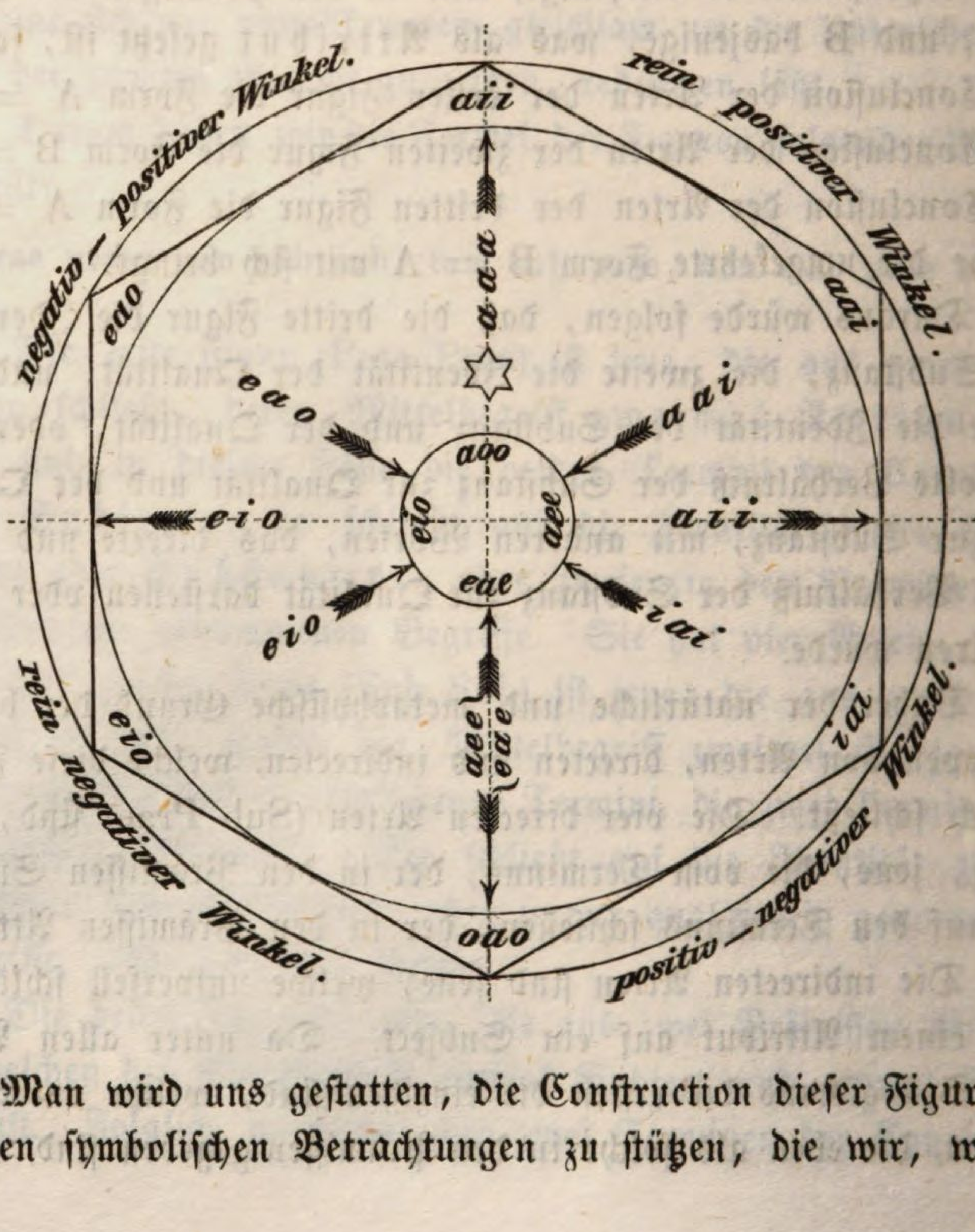
Daher der natürliche und metaphysische Grund der beiden Gruppen von Arten, directen und indirecten, welche diese Figur in sich schließt. Die vier directen Arten (Sub Prae) sind, wie billig, jene, die vom Terminus, der in den Prämissen Subject ist, auf den Terminus schließen, der in den Prämissen Attribut ist. Die indirecten Arten sind jene, welche universell schließen, von einem Attribut auf ein Subject. Da unter allen Arten des Syllogismus die ersten die einzigen sind, welche unter Begriffen, die eben als solche in den Prämissen gegeben sind, einen

Schluß vom Subject auf das Attribut geben; so sind sie eben deshalb auch die einzigen, die unmittelbar den Geist befriedigen und mit Recht die vier vollkommenen Arten genannt worden sind.

VII.

Durch folgende Figur kann man dem Auge die Natur und die Beziehungen der syllogistischen Arten anschaulich machen.

Diese Figur versetzt die neünzehn Arten mit beachtenswerther Symmetrie in den Kreis und macht alle ihre Beziehungen faßlich für den Verstand und das Gedächtniß. Man könnte diese Figur die **syllogistische Rose** nennen, unter Nachahmung dessen, was man in der Geographie W i n d r o s e heißt.



Man wird uns gestatten, die Construction dieser Figur mit einigen symbolischen Betrachtungen zu stützen, die wir, wären

wir ein Hegelianer, ohne Zweifel als irgend ein Schauen des Absoluten hinstellen würden. Aber wir beschränken uns darauf, diese Zusammenstellung als ein Mittel zu empfehlen, wodurch das Gedächtniß bei Fixirung des Gedankens unterstützt wird.

Es sei ein Kreis mit zwei rechtwinklichen Achsen, einer verticalen und einer horizontalen, gegeben.

Der Kürze halber nenne ich Arten der Substanz die Arten der Form A = A (erste Figur), die aus Terminen schließt, welche als Subjecte oder Substantive gegeben sind.

Arten der Qualität nenne ich jene der Form B = B (zweite Figur), die aus Terminen schließen, welche qualitativen Charakter haben.

Arten der Beziehung nenne ich jene der Form A = B oder B = A, die aus Substantiven und Adjectiven oder umgekehrt schließen.

Ich setze nun voraus, daß das Centrum die Substanz, die Peripherie die Qualität, und die Radien die Beziehung der Substanz und der Qualität repräsentiren. In das Centrum setze ich die Arten der Substanz; in die Peripherie jene der Qualität, und in die Radien jene der Relation.

Da die Arten der Substanz vier sind, so bemerke ich, daß sie alle negativ sind, wie man sagt, daß das negative Fluidum das Centrum der Weltkörper einnehme. Ich setze sie einzeln auf eine der vier Achsen.

Da die Arten der Qualität sechs sind, so bemerke ich, daß sie alle particulär sind, wie dies ihrer peripherischen Lage zukömmt. Ich setze sie ganz natürlich in die sechs Ecken des eingeschriebenen Hexagon, von denen ein Eck die Spitze der verticalen Axe einnimmt.

Was die Arten der Relation anbelangt, so ist es ganz einfach, daß die vier vollkommenen Arten, welche die directe Relation der Substanz zur Qualität ausdrücken, auf die vier rechtwinklichen Achsen in folgender Ordnung gesetzt werden: die affirmativ universelle Art auf die Achse, welche die

Geometrie die vertical positive nennt; die negativ universelle Art auf die vertical negative Achse; die affirmativ particuläre auf die horizontal positive Achse; die negativ particuläre auf die horizontal negative Achse.

Glücklich werde ich mich schätzen, wenn ich bei dieser Zusammenstellung mit der in der Geometrie üblichen Benennung für die Achsen zusammentreffe. Ich werde Sorge tragen, durch einen vom Centrum nach der Peripherie gehenden Pfeil den Sinn dieser vier directen Arten anzuzeigen.

Wenn ich, inmitten dieser Symmetrie, den Mangel an Homogeneität bedauere, der in den beiden particulären Arten, welche durch die horizontale Achse die beiden universellen Arten durchkreüzen, sich bemerklich macht, so nehme ich meine Zuflucht zu einem dem Naturleben entnommenen Bilde. Ich nehme diesen Kreis als einen durch die Rotationsachse gehenden Durchschnitt eines Planetenkörpers. Ich sehe, wie die zwei universellen Arten, die affirmative und die negative, die beiden Pole occupiren, und wie sie mir die beiden magnetischen Pole des Globus, den positiven und negativen, repräsentiren. Sofort aber muß, wenn unsere verticale Achse die eines Magneten ist, dieselbe sich um sich selbst drehen und die beiden particulären Arten, die affirmative und die negative, um den Aequator bewegen, die, weil sie auf diese Weise die Unendlichkeit der den Punkten der Peripherie entsprechenden Positionen vertreten und sich überdies wie Tag und Nacht auf dem Globus einander folgen, — durch die Zahl ihrer Positionen der Quantität der universellen Arten gleichkommen werden.

Es übrigt nur noch, den fünf Arten der indirecten Relation ihren Platz anzuweisen.

Vor allem bemerke ich deren vier:

e a o
e i o
i a i
a a i,

die, vorbehaltlich dessen, was dazu die Figur beiträgt, die nämliche allgemeine Form haben, wie vier der Arten der Qualität,

die auf die vier Spitzen des Hexagon gestellt sind. Natürlich setze ich diese vier Arten der indirecten Relation auf die vier Radien, welche diesen vier Spitzen entsprechen. Durch einen Pfeil, der von der Circumferenz zum Centrum laüft, bezeichne ich, daß hier die Relation der Qualität zur Substanz ist, und diese vier Arten der indirecten Relation scheinen mir in der That die vier an die Peripherie gesetzten Arten des nämlichen Namens dem Centrum zuzuführen.

Nun bleibt noch die Art der indirecten Relation a e e. Offenbar kann ich sie nur auf einen der beiden anderen Radien des Hexagon stellen. Welche von beiden ist diese? Werde ich a e e auf a a a setzen, die mit Vorzug einzige Art, auf welche keine andere zurückleitet und die, allein unter allen neünzehn, universell affirmirt? Ist es nicht im Gegentheil natürlich, a e e auf e a e zu setzen, da diese beiden fast identischen Arten sich eine auf die andere durch die einfache Umkehrung der Conclusion zurückleiten? Wir werden bloß durch einen Pfeil andeüten, daß die letztere Art aus der Peripherie zum Centrum geht; und wir werden mit Vergnügen gewahren, wie diese negativ universelle Art auf dem nämlichen Radius im umgekehrten Sinne zur anderen negativ universellen Art gerichtet ist, gleichsam um sie durch das Princip zu ergänzen, daß zwei Negationen eine Affirmation bilden. Unterdessen verbleibt die Einheit auf dem oberen Radius, der die einzige Art mit affirmativ universeller Conclusion trägt. Unter den sechs Radien des Hexagon gibt es auf diesem allein keine Art der indirecten Relation, gibt es gewisser Maßen keine Rückkehr von der Peripherie zum Centrum. Diese Spitze, die übrigens die Spitze des ganzen Systems ist, bleibt offen.

Uebrigens kehrt die Symmetrie auch hier unter einem anderen Gesichtspunkte zurück. Dieser Radius, der die einzige Art trägt, ist zugleich einer der sechs, welche von der Circumferenz zum Centrum gehen, angenommen, daß sie von den Spitzen des Hexagon ausgehen, und einer der vier mit rechtem Winkel, die vom Centrum zur Circumferenz gehen, und auf welche die vier vollkommenen Arten der directen Relation gesetzt sind.

Die vier Radien nun, welche die Arten der directen Relation tragen, tragen deren keine andere, mit Ausnahme jener von den vier, die vertical von oben nach unten laüft. Dieser Radius, der vom Centrum nach der Peripherie gehend die einzige directe Art mit negativ universeller Conclusion trägt, hält, sagen wir, durch die einzige indirecte Art negativ universeller Conclusion gleichsam das Gegengewicht, hat aber eine entgegengesetzte, von der Circumferenz zum Centrum gehende Richtung, wie wenn die Bewegung der universellen Negation des Centrums nach der Circumferenz hin auf sich selbst zurückgeführt und zurückgenommen werden müßte, während auf der entgegengesetzten Spitze die Bewegung der universellen Affirmation sich frei entfalten müßte.

Was soll aber bei allem diesem aus der Relation der drei besonderen Arten werden, der einzigen Art, auf welche keine andere zurückleitet, und der beiden nicht reducirbaren Arten, die auf Nichts zurückgehen?

Diese drei Arten, welche die drei Figuren trennen, finden sich füglich alle drei in die Rotationsachse gestellt; ein Stern macht sie auf der Figur kenntlich.

Ist nun endlich alles in solcher Weise auseinandergesetzt, so darf wohl nicht unbemerkt bleiben, daß in dem Winkel, welchen die Geometer den ganz positiven (x, y) nennen, auf den Radien nur positive Arten sich finden:

a a a
a a i
a i i
a i i
a a i.

Im ganz negativen Winkel (— x — y) gibt es nur negative Arten:

a e e
e i o
e i o
o a o
e i o.

Im positiv-negativen Winkel sind die drei positiven Arten:

a i i
i a i
i a i

und die beiden negativen:

e a e
o a o.

Im negativ-positiven Winkel sind die drei negativen:

e i o
e a o
e a o

und die zwei positiven:

a a a
a i i.

Ferner ist zu beachten, daß wir unsere drei syllogistischen Figuren auf die Kategorien des Aristoteles, Substanz, Qualität, Relation, zurückgeführt haben.

Zum Schlusse endlich bemerken wir, daß Kepler eine Abhandlung schrieb de Adumbratione Trinitatis in circulo, [3]) und das Centrum, die Peripherie und den Radius als Symbole der Geheimnisse Gottes erkannt hat.

---

3) Ueber die Spur der Trinität im Kreise.

Viertes Capitel.

Die Idee des Syllogismus verglichen mit der Dialektik.

I.

Halten wir hier inne, um die Ergründung des Vorausgegangenen zu versuchen, um den Sinn dieser ganzen Theorie des Syllogismus zu erwägen.

Ohne Zweifel muß hinter dieser nothwendigen Form unseres Denkens und Redens ein tiefer Sinn liegen.

Unsere Ansicht ist, daß der Syllogismus wirklich einer absoluten Wahrheit, einem ewigen Gesetze in Gott entspricht. Wir glauben, die absolute Grundlage des Syllogismus zu kennen. Aber es hat seine Schwierigkeit, dies auf solche Weise auszudrücken, daß der Leser in unserer Behauptung mehr als eitle Worte erblickt und von selbst die Wahrheit davon begreift.

Gleichwohl, versucht soll es werden.

Welches ist das Princip, oder wenn man will, das Wesen des Syllogismus? Es ist, wie wir gesehen haben, die Einheit zweier Begriffe in einem dritten, und jene kurze Formel: Tres unum sint, faßt unserer Darlegung gemäß alle Regeln des Syllogismus in sich. Von diesem Gesichtspunkte aus ist das Princip oder das Wesen des Syllogismus ganz und gar das nämliche, wie das Princip des Urtheils oder des Satzes, wenigstens des einfachen Satzes, der ebenfalls nichts anderes ist, als die

Einheit zweier Begriffe — Subject und Prädicat — in einem dritten — Copula. Der Syllogismus, wie man sehr gut bemerkt hat, ist nur ein fortgesetztes analytisches [1]) Urtheil, ein mittelst zwei anderer Urtheile zur Einheit vermitteltes Urtheil. Deshalb ist sein Wesen oder sein Gesetz dasselbe, wie das des analytischen Urtheils. Beide sind die mittelbare oder unmittelbare, die discursive oder intuitive Erkenntniß der Identität zweier Begriffe in einem dritten.

Was will aber dies sagen? Was ist die Identität zweier Begriffe? Ist sie die wirkliche und **absolute** Identität zweier Begriffe, die nur dem Scheine nach zwei sind? Ist sie die wirkliche, aber **partielle** und **relative** Identität zweier Begriffe, die unter gewissen Beziehungen eins, aber in Wahrheit zwei sind?

Im ersteren Falle wäre der Syllogismus die Arbeit der Geister in der Kindheit; er wäre jene Bewegung des Gedankens, die, nach und nach vom Scheine zur Wirklichkeit sich erhebend, aus der allenthalben von der Vielheit, von der Differenz bewirkten Taüschung heraustritt und in ihrem Fortschreiten zur Erkenntniß der Einheit und Identität, d. i. zur eigentlichen Wahrheit gelangt.

Ja, so ist es, wird man vielleicht sagen; doch hüte man sich vor Uebereilung!

Wollen wir vor allem sehen, was dieser Gesichtspunkt Wahres habe. Gewiß ist, daß wir zunächst in maßloser Weise die Differenz gewahren und daß der Gedanke im Kinde so zu sagen einem Polytheisten gleicht. Es gibt im Geiste, so wie er gegenwärtig ist, eine Zerstückelung der Wahrheit, die analog ist mit jener der Welten im Raume und der verschiedenen Wesen in

---

1) Apelt, in seiner Theorie der Induction, S. 4, spricht folgenden gewichtigen Satz aus: „Wäre der Schluß kein analytisches, sondern „ein synthetisches Urtheil, dann müßte er auch vier Begriffe haben, aber „damit hörte er auch auf, ein Schluß zu sein. Die Schlußkraft des „Syllogismus beruht also auf der Natur des analytischen hypo„thetischen Urtheils." Anmerk. d. Herausg.

jeder Welt. Die Dinge — das sehen wir — sind durch Raum und Zeit getrennt. Auch die Wahrheit — dies sehen wir gleichfalls — ist in unseren Geistern zerstreüt und es kostet Arbeit, Zeit und Mühe, um deren Trümmer zusammenzustücken. Wir haben Vielheiten von getrennten Gedanken im Geiste; und wenn die Körper Vielheiten sind, sagt Leibnitz, so sind die Geister in ihrer primitiven Unwissenheit gleich den Körpern Vielheiten, ja vielleicht, wie es vom Geiste der Finsterniß im Evangelium heißt, Legionen, Legionen ohne Disciplin, ohne Einheit. Wo ist der Mensch, wo das Jahrhundert, das alle seine Gedanken zur Einheit, ich sage nicht zur Identität, sondern zur Ordnung, zur Harmonie, zur Hierarchie, zur Einheit des Gehorsams oder zur wechselseitigen Durchdringung aller Radien in einem Centrum verschmolzen hat? Gleichen nicht heützutage zum Beispiel unsere Wissenschaften und alle besonderen Richtungen des Denkens verschiedenen, durch weite Entfernung und große Hindernisse getrennten Gegenden, zwischen denen der Mensch kaum verkehren kann, so zwar, daß man bald wird sagen können, die intellectuelle Einheit des Geistes sei geringer als die physische Einheit des Erdballs? Sind nicht das die Differenzen, die Trennungen, die Entfernungen, die Verschiedenheiten, die Zerstückelung, aus welcher man heraustreten muß? Jeder Geist soll an der Einheit arbeiten, gleichwie der menschliche Geist im Ganzen genommen nach der Einheit streben und an der nothwendigen Centralisation, an der gegenseitigen Communication der Theile im Ganzen arbeiten soll. In diesem Sinne hat man das geistreiche Wort aussprechen können: „Seine Intelligenz „bereichern, heißt die Zahl seiner Ideen vermindern.“ In diesem Sinne konnte der heilige Thomas sagen, daß der Fortschritt des Geistes darin bestehe, von der discursiven Bewegung des Denkens allmälig zur Ruhe der einfachen Anschauung überzugehen.

Aber an der nämlichen Stelle, in seiner Untersuchung über das Schauen, bemerkt der heilige Thomas, daß diese Ruhe keine Unbeweglichkeit sein werde. Eine discursive Thätigkeit, d. h. einen Aus- und Rückgang zwischen getrennten Punkten gibt es nicht mehr, aber es gibt noch Bewegung, Bewegung zwischen

geeinigten Dingen. Für ihn ist auch das Schauen eine Bewegung.

Freilich, hier hat es große Tiefen.

Bemerken wir vor allem, daß dies nicht die Ansicht des Quietismus, des Pantheismus, noch des falschen Mysticismus ist, der auf die Unbeweglichkeit hinaussteüert; sondern dem heiligen Thomas von Aquin geht hier Bossuet zur Seite, welcher behauptet, daß dieser höchste Zustand, in welchem der zur Einheit zielende Geist sich befindet, ein Zustand ist, der, weit entfernt, Unthätigkeit zu sein, uns vielmehr im Gegentheile ganz in Thätigkeit für Gott setzt.

II.

Der Leser, welcher uns bisher verstanden hat, wolle nicht außer Acht lassen, welches Licht diese letzte Behauptung auf die Natur des Syllogismus werfe. Unser Suchen geht dahin, ob die Differenzen, durch welche der Syllogismus schreitet, um zur Identität zu gelangen, immer nur Schein und Taüschung sind; ob die Identität allein die reine Wahrheit ist; und ob folgerecht der Syllogismus nur die Arbeit der Geister in der Kindheit ist, der Geister, welche aus der Taüschung heraustreten, um zur Wirklichkeit, zur reinen, absoluten Einheit zu gelangen, zu jener Einheit, die in sich keine inneren Unterschiede und keine coexistirenden verschiedenen Bestimmungen hat.

Das eben suchen wir. Wir sagen zuvörderst, daß es ohne allen Zweifel eine solche Arbeit gibt, welche der Geist durchschreiten muß, um zur Reife, zur Vollendung zu gelangen. Daraus folgt aber nicht, sagen wir, daß die syllogistische Bewegung des Denkens nichts anderes sei und keine tiefere Grundlage, kein ewiges Fundament in Gott selbst habe.

In der That, wenn die Differenz der Begriffe immer nur scheinbar, nur illusorisch wäre, wenn es immer nur in der Form und von wegen unserer Unwissenheit eine Differenz gäbe; wenn

die Erkenntniß der Wahrheit darin bestünde, daß man die absolute Einheit des Seins unter der scheinbaren Verschiedenheit der Erscheinungen wiederfinde: dann würde der Pantheismus die Wahrheit, dann würde auch folgerichtig das Schauen der Wahrheit die Unbeweglichkeit sein, wie die indischen Pantheisten sagen. Ferner würde der Quietismus die Wahrheit sein, und der heilige Thomas von Aquin würde sich taüschen, wenn er behauptet, daß das Schauen eine Bewegung sei, und Bossuet würde mit Unrecht sagen, daß der Geist als Ganzes genommen in Thätigkeit sei.

Wir wollen darum auf den Beweis eingehen, daß der Syllogismus, wie das Urtheil, wie jeder Gedanke, nicht bloß die wirkliche Identität scheinbar verschiedener Begriffe sucht, sondern daß er auch — und das ist wahrhaft sein Wesen — die wirkliche Identität inmitten wirklicher Differenzen sucht; mit anderen Worten: daß er die Gleichwesenheit — Consubstantialität — in dem Unterschiede und den Unterschied in der Gleichwesenheit zu erkennen strebt, dergestalt, daß das Denken niemals zur absoluten, unterschied- und differenzlosen Identität gelangt und folgerecht niemals in die Unbeweglichkeit verfällt. Dies zu beweisen wollen wir versuchen.

Aber hier könnte man uns mit der Frage entgegentreten: ob dieses Wesen des Syllogismus, dieses Suchen nach der wirklichen Einheit inmitten wirklicher Verschiedenheiten, ob es nicht mit der absurden Formel Hegel's, mit der Identität des Identischen und Nichtidentischen, zusammenfalle. Aus dem Folgenden wird man den Unterschied ersehen.

Vor allem ist, unserer Ansicht zufolge, nicht alles consubstantiell und identisch. Es besteht Gott und besteht die Welt; es besteht das Endliche und das Unendliche. Man geht aber von dem einen auf das andere nicht auf dem Wege der Identität, der Deduction oder Transformation über. Zu diesem Uebergange ist das Verfahren der Transcendenz nothwendig, von dem wir öfters geredet haben. Es gibt verschiedene, gründlich und absolut verschiedene Wesen, radical distincte Einheiten; und ist dieses die ewige Grundlage des einen der beiden

Vernunftverfahren. Gäbe es keine radical distincte Einheiten, dann würde es vor allem eben deshalb nur ein Vernunftverfahren geben: den Syllogismus.

Andererseits aber, wenn in einem und demselben Ding, d. h. in einer und derselben Einheit, gar keine Verschiedenheit, gar keine wirkliche Distinction vorkommen könnte, so würde dieses einzige Vernunftverfahren evidenter Maßen selbst keine feste Grundlage haben, und es wäre nichts als eine transitorische Bethätigung des Denkens, ein Versuch, um sich der Illusion zu entwinden und zur Unbeweglichkeit zu gelangen. Doch dem ist durchaus nicht so; vielmehr findet sich in jeder Einheit, sei sie Geist oder Atom, eine wahre Vielheit. Dies nannte der heilige Thomas die transcendente Einheit und die transcendente Vielheit, welche beide in einem und demselben Subjecte coexistiren können. Und im gleichen Sinne sagt Bossuet: „Die Einheit und die Vielheit sind nicht so unvereinbar als man „glaubt."

Für alles, was Sein hat, Gott ausgenommen, versteht sich dies von selbst. Gott allein ist absolut einfach. Die anderen Einheiten — außer Gott kenne ich nur zwei Arten von Einheiten, den Geist und das Atom —, diese lebendigen Einheiten schließen offenbar wirkliche Unterschiede in sich. Weder der Geist ist absolut einfach, noch das Atom. Das Atom ist, da es Ausdehnung hat, unendlich theilbar; und der Geist ist zum Mindesten aus Potenz und Act und aus verschiedenen Kräften zusammengesetzt; er hat verschiedene Tiefen, Fähigkeiten und vielfache Eigenschaften.

Aber, wird man sagen, Gott ist absolut einfach: also findet in ihm eine Wirklichkeit der Unterschiede in der Einheit nicht Statt; also kann in Gott, nicht bloß insofern er als erkennend, sondern auch inwiefern er als erkennbar betrachtet wird, die Grundlage, d. h. das ewige Urbild für die syllogistische Bewegung des Denkens, für das Urtheil, für den Schluß auf dem Wege der Identität, nicht gesucht werden.

Wolle man sich in der Folgerung nicht übereilen.

Zunächst beachte man, was an diesem Gesichtspunkte Wahres ist.

In der Theologie haben wir folgenden Satz über die Einfachheit Gottes: „Weder zwischen Gott und seinen Attributen, „noch zwischen den göttlichen Attributen selbst, seien sie absolute „oder relative, ist ein wirklicher Unterschied zulässig.“ Dies will sagen: In Gott ist nicht die Gerechtigkeit etwas anderes und die Güte etwas anderes; die Wesenheit ein Ding und die Substanz ein anderes; die Intelligenz ein Ding und der Wille ein anderes. Nein, in Gott ist alles absolut einfach und identisch: alle Attribute sind unter sich und mit der Wesenheit identisch. Daher alle jene Sätze des heiligen Thomas: „Sein Sein „ist seine Wesenheit; sein Wille ist seine Wesenheit u. s. w. . . . .“ Wenn aber die katholische Philosophie diesen Satz aufstellt, so setzt sie unmittelbar darauf einen anderen hinzu, nämlich folgenden: „Man muß zwischen Gott und seinen Attributen, zwischen seinen „unter einander verglichenen Attributen einen rationellen „Unterschied zulassen.“

Nach dieser Lehre gäbe es also vor allem in der Einfachheit Gottes Unterschiede und eine Vielheit, nicht wirkliche, sondern rationelle.

Aber, wird man sagen: alles, was rationell ist, ist reell und was reell ist, ist rationell; alles, was nicht reell ist, ist auch nicht rationell; folglich, wenn es in Gott keine reellen Unterschiede gibt, so gibt es auch keine wahrhaft rationellen; wenn es zwischen den Attributen Gottes keinen reellen Unterschied gibt, so gibt es nur eine Idee in Gott, und nicht mehrere, wie Platon und mit ihm die ganze Philosophie behauptet. Entweder ist Gott nicht einfach oder er schaut in sich selbst nur eine Idee.

Unterscheiden wir. Ja, Gott schaut in sich nur eine Idee. Diese Idee ist sein Wort, das Verbum. Aber es gibt in der Einheit des Wortes Gottes Ideen, die für jede endliche Intelligenz ewig unterschieden bleiben. Es gibt für uns in Gott Differenzen, deren Identität wir niemals schauen werden, obgleich es in ihm auch andere von einer ganz anderen Ordnung

gibt, deren noch nicht erkannte Identität wir eines Tages begreifen werden.

In der That, unter unseren mathematischen Ideen z. B. lassen einige ihr Verhältniß erfassen, andere lassen es nicht erfassen. Wie man sehr bezeichnend gesagt hat, sind die incommensurablen Größen in der Geometrie Ideen, deren Verhältniß nur im Unendlichen existirt. Nie wird der menschliche Geist das Verhältniß des Diameters und der Peripherie noch das des Quadrats und der Diagonale zu einer und derselben Einheit erfassen.

Man beweis't geradezu, daß es keine endliche Einheit, kein gemeinschaftliches Maß, wie die Arithmetik sagt, keinen Mittelbegriff gibt, wie die Logik sich ausdrückt, der sich auf beide zugleich anwenden lasse. Nun ist dies aber ein directer Beweis und ein besonderer Fall der generellen Behauptung, die wir aufstellen, nämlich: daß es Ideen gebe, deren Verhältniß Gott schaut, die aber ein Verhältniß nur im Unendlichen haben, d. h. deren Identität oder Verhältniß zu einer und derselben Einheit nur von der unendlichen Intelligenz, welche diese Einheit selbst ist, geschaut wird. Gerade deshalb muß man festhalten, daß es in Wirklichkeit eine Mehrheit von Ideen, eine formelle, für unsere Vernunft unbeziehbare Mehrheit gibt. Die Ideen, welche in Gott und Gott selbst sind, sind unzweifelhaft in sich selbst, d. h. in Gott identisch; aber für jede andere Intelligenz als Gott sind sie mehrere und werden es immer sein.

Und eben darum werden die menschlichen Personen, von denen jede ihre Idee in Gott hat, im künftigen Leben wachsen und sich, mit Gott und unter sich, endlos einigen können, ohne ihre Persönlichkeit zu verlieren, indem fortwährend jede ihrer Idee, die in Gott und Gott ist, sich nähert; aber sie werden immer distinct bleiben, in wie weit sie nicht selbst ihre Idee, d. h. Gott selbst sind, was ewig unmöglich bleibt. Die Distinction subsistirt demnach für Gott selbst, der in der actuellen Identität seiner einzigen Idee jeden Unterschied nicht als einen in sich (in Gott) reellen, sondern als einen für das Geschöpf möglichen schaut.

Auch die heiligen Bücher sagen uns, daß sich Gott zwei Namen gegeben hat: einen, der einfach ist und sich auf seine Wesenheit, wie sie an sich ist, bezieht: Ich bin der ich bin — das ist sein ewiger Name; und den anderen, der ein Vielfaches bezeichnet und die Beziehung zur Welt, zur Zeit, zu den im Nacheinander bestehenden Wesen ausdrückt: Ich bin der Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's. Dies will sagen, daß sich Gott in seiner einfachen Wesenheit erkennt: Ich bin der ich bin. Dann erkennt er sich in dem Verhältniß der Geschöpfe zu ihm; er sieht, wie Abraham, Isaak und Jakob, wie die verschiedenen menschlichen und alle anderen Wesen von und in ihm leben, in ihm ihr Urbild, ihre Ursache und die Grundlage ihrer Verschiedenheit haben.

Der heilige Thomas von Aquin sucht begreiflich zu machen, wie Gott in seiner Einfachheit den Unterschied der Creaturen schaue.

Wer in einer Sphäre das ganze Geheimniß des Centralpunktes gründlich erkännte, der würde in diesem einfachen Punkt den Ursprung aller Radien und den Unterschied jedes Zieles dieser möglichen Unendlichkeit von Radien sehen. Ebenso, sagen einige scholastische Theologen, erkennt Gott in seiner Einfachheit die mögliche Unendlichkeit der Dinge und schaut in seiner eigenen Wesenheit den Ursprung, die urbildliche, die finale Ursache, die Idee einer jeden Wirkung, eines jeden Radius seiner schöpferischen Allmacht.

Der heilige Thomas läßt diesen Vergleich nur theilweise zu. „Gott," sagt er, [2] „erkennt eben vermöge der Erkenntniß,

---

2) Oportet igitur dicere quod alia a se cognoscat (scil. *Deus*) propria cognitione, non solum secundum quod communicant in ratione entis, sed secundum quod unum ab alio distinguitur. Et ad hujus evidentiam considerandum est: quod quidam volentes ostendere, quod Deus per unum cognoscit multa, utuntur quibusdam exemplis: ut puta quod si centrum cognosceret se ipsum, cognosceret omnes lineas progredientes a centro; vel lux si cognosceret se ipsam, cognosceret omnes colores. *Sed haec exempla, licet quantum*

„die er von sich selbst hat, die Dinge und ihren Unterschied. „Um zu begreifen, wie Gott das Vielfache in der Einheit

---

ad aliquid similia sint, scilicet quantum ad universalem causalitatem, tamen *deficiunt* quantum ad hoc, quod multitudo et diversitas non causantur ab illo uno principio universali, quantum ad id quod principium distinctionis est: sed solum quantum ad id, in quo communicant. Non enim diversitas coloris causatur ex luce solum, sed ex diversa dispositione diaphani recipientis. Et similiter diversitas linearum ex diverso situ. Et inde est quod hujusmodi diversitas et multitudo non potest cognosci in suo principio secundum propriam cognitionem, sed solum in communi. Sed in Deo non sic est. Supra enim ostensum est, quod *quicquid perfectionis est in quacunque creatura, totum praeexistit et continetur in Deo secundum modum excellentem. Non solum autem id, in quo creaturae communicant: scilicet ipsum esse ad perfectionem pertinet, sed etiam ea, per quae creaturae ad invicem distinguuntur.* Sicut vivere et intelligere et hujusmodi: quibus viventia a non viventibus et intelligentia a non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma, per quam quaelibet res in propria specie constituitur, perfectio quaedam est. Et sic omnia in Deo praeexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea, secundum quae res distinguuntur. *Et sic cum Deus in se omnes perfectiones contineat; comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas: sed sicut perfectus actus ad imperfectos:* ut si dicerem: homo ad animal: vel senarius, qui est numerus perfectus, ad imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem, quod per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti, non solum in communi, sed etiam propria cognitione. Sicut qui cognoscit hominem, cognoscit animal propria cognitione: et qui cognoscit senarium, cognoscit trinarium propria cognitione. *Sic igitur cum essentia Dei habeat in se quicquid perfectionis habet essentia cujuscunque rei alterius, et adhuc amplius: Deus in se ipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscujusque consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte se ipsum cognosceret, nisi cognosceret, quomodocunque participabilis est ab aliis sua perfectio. Nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est quod*

„erkenne, stellt man Vergleiche an. Man sagt: Würde das Cen„trum eines Kreises sich erkennen, so erkännte es, in seiner Ein„fachheit, alle Radien; würde das Licht sich erkennen, so erkännte „es alle Farben."

„Aber diese Vergleiche sind, obschon sie manches Wahre „haben, gleichwohl sehr unvollkommen. Denn während man „nicht sagen kann, daß die Radien im Centrum sind, wissen „wir, daß alles, was an Vollkommenheit in jeder Creatur sich „findet, in Gott zum Voraus existirt und in ihm auf unver„gleichliche Weise enthalten ist. Alle Wesen, alles, was sie mit „einander gemein haben, und alles, was sie unterschieden macht: „alles dies existirt zum Voraus in Gott."

„Eben darum, weil Gott alle Vollkommenheit in sich hat, „verhält sich seine Wesenheit, wenn man sie mit der Wesenheit „der Dinge vergleicht, weder wie das Allgemeine verglichen „mit dem Besonderen, noch wie die Einheit verglichen mit der „Zahl, noch wie das Centrum verglichen mit dem Radius; son„dern sie ist die vollkommene Actualität verglichen mit der un„vollkommenen Actualität.

„Weil also die Wesenheit Gottes alles in sich schließt, was „jede andere Wesenheit Vollkommenes hat, so erkennt Gott eben „dadurch, daß er sich selbst erkennt, jedes Ding mit einer Er„kenntniß im eigentlichen Sinne. Denn die Natur eines Dinges „im eigentlichen Sinne besteht in der Weise, in welcher es an „der göttlichen Vollkommenheit participirt. Gott würde sich selbst „aber nur unvollkommen erkennen, wenn er nicht alle möglichen „Arten von Participation an seinem vollkommenen Sein wüßte. „Er würde auch die Natur des absoluten Seins nicht vollkom„men erkennen, wenn er nicht alle möglichen Arten des Seins „erkännte. Gott erkennt also jedes Ding mit einer Erkenntniß „im eigentlichen Sinne, selbst insoweit es distinct ist."

Aber was folgt, wenn man diese Annahme voraussetzt? Es folgt, daß es in Wirklichkeit eine Verschiedenheit von

---

Deus cognoscit omnes res propria cognitione, secundum quod ab aliis distinguuntur. 1ª, qu. XIV, art. VI.

geschaffenen Wesen gibt, und daß Gott diese Verschiedenheit lediglich durch den Anblick seiner einfachen Wesenheit schon erkennt. Mit um so mehr Grund also muß der geschaffene Geist diese Verschiedenheit immer in der Einheit Gottes sehen. Der geschaffene Geist wird mehr und mehr gewahren, wie sich die Dinge in der Einheit des Wortes einander nähern und wird diese Annäherung durch die discursive Bewegung des Denkens bewirkt; er wird sehen, wie alle Geschöpfe dahin streben, sich im Worte, in der Einheit ihrer ewigen Ideen zu einigen. Aber so wenig diese Geschöpfe jemals Gott werden, ebenso wenig werden sie je wirklich eins werden. Unser Geist wird in den Creaturen niemals die wesenhafte Einheit des Wortes erkennen, gleichwie er die geometrischen Linien, die im Unendlichen coincidiren, niemals wirklich coincidiren sehen wird: er wird im Gegentheile begreifen, daß diese Linien immer getrennt, jene Geschöpfe immer distinct bleiben.

III.

Wollen wir indeß auf den Ausgangspunkt dieser Frage zurückkommen. Wir wollten in Gott wirkliche Differenzen nachweisen; wir finden in ihm nur die wirkliche Einfachheit unter Differenzen, die sich auf die Geschöpfe beziehen.

Wir sagen, daß der Geist in der reellen Identität Gottes immer auf die Creatur bezügliche Differenzen sehen wird, deren Identität er niemals begreift. Und gleichwohl halten wir fest an der Behauptung, daß in Gott, obschon er absolut einfach ist, alle Ideen nur eine einzige Idee sind; alle Attribute Gottes, d. h. alle unsere Weisen, ihn zu erfassen, entsprechen einem und demselben einfachen und identischen Subjecte und haben unter sich keine reelle Differenz: alle sind eins und dasselbe.

Wenn dem aber also ist, so ist die geschaffene Intelligenz in dem, was Gott betrifft, d. h. in der Wahrheit selbst, für ewig zur Taüschung verurtheilt und wird nie die absolute, ewige Wahrheit, die Wahrheit, die Gott ist, schauen. Sie wird

immer verurtheilt bleiben, in Gott das, was identisch ist, als different zu sehen und nie den einfachen Gott zu schauen, niemals Gott so zu schauen, wie er an sich selber ist. Oder vielmehr wenn man annimmt, daß die Intelligenz die Wahrheit selbst, so wie sie ist, sehen kann, dann muß man auch annehmen, daß sie nur mehr die absolute Identität, ohne Differenzen und Unterschiede, schauen wird. Folglich wird dann — und zu dieser Annahme scheint man gezwungen zu werden — jenes Schauen, wie Molinos behauptete, das der confusen und unterschiedlosen Wesenheit sein: ein unbewegliches Schauen, in welchem jede distincte Erkenntniß und jedes distincte Denken verschwindet und das, wie mit Hegel die falschen Mystiker sagen, identisch ist mit dem Schauen des Nichts, oder, was das Nämliche ist, identisch mit der Vernichtung des Schauens. Und solcher Maßen würde das Denken, die Vernunft, das Urtheil, der Schluß und das Princip aller dieser Dinge im Grunde kein Fundament in der absoluten Wahrheit haben. Allein, gibt es keinen Ausweg im Angesichte dieser Folgerung?

Auf der anderen Seite, wenn es gewiß ist, daß dem Denken, der Vernunft, der Bewegung des Geistes ein ewiges Object und ein absolut wahres Princip zu Grunde liegt, so sehen wir uns genöthigt, zuzugeben, daß es in der absoluten Identität Gottes wirkliche Differenzen gibt, und daß die Identität und die Differenz, die Einheit und die Distinction in Gott, in der Einfachheit Gottes, eine ewige Realität haben.

Wohlan, wenn die Logik dazu zwingt, so wollen wir uns dessen beträsten. Wir weisen die Annahme nicht zurück, daß es in Gott selbst wirklich eine Einheit im Unterschiede und einen Unterschied in der Einheit gebe: mit anderen Worten, wir sind nicht ungeneigt, die Logik auf das Dogma der Trinität stützen zu lassen. Wir sind hierin der Ansicht Hegel's, welcher behauptet, daß die Zeit gekommen sei, das Dogma der Trinität in die Philosophie einzuführen. Wie? wenn Hegel und die Sophistik unserer Zeit es wirklich einführen, um damit jenen bekannten und weiter unten zu bezeichnenden monströsen Mißbrauch zu treiben: warum sollte dann die wahre Philosophie bei diesem

Mysterium sich nicht Rath zu erholen verstehen, um daraus in etwas höhere Klarheit zu schöpfen?

Zunächst sagt mir dieses Dogma, daß das Schauen der absoluten Wahrheit nicht das Schauen einer unterschiedlosen und confusen Wesenheit ist. Es lehrt mich, daß die Vernunft, zu deren Wesen es gehört, Relationen in der Einheit zu sehen und an die Wirklichkeit der Relationen in der Einheit, der Unterschiede in der Identität zu glauben; daß die Vernunft, sage ich, eine ewige und absolut wahre Grundlage hat. Es sagt mir, daß das ewige Leben, die Anschauung Gottes, nicht in Unthätigkeit, noch in Unbeweglichkeit bestehen wird. Es sagt mir, daß die geschaffene Intelligenz, wenn sie von dem niederen Gebiete des Erkennbaren zum höchsten vorschreitet und sich vom Anblick der göttlichen Abspiegelungen, von den gewissen und wahren Vernunftbildern, von den Schatten Gottes, die aber nicht Gott sind, abwendet; wenn der Blick der Seele sich vom Spiegel der Wahrheit abkehrt, um die Wahrheit selbst zu schauen: daß sie, in diesem göttlichen Fortschreiten, nicht vom Reichthum zur Entblößung, von der Harmonie zur Monotonie, vom Glanze zur Bläſſe, vom Unterschiede zur Confusion, von der Bewegung zur Unbeweglichkeit, vom Leben zum Tode übergeht. Dieses Dogma lehrt mich im Gegentheile, daß wir in unserem gegenwärtigen Zustande nur eine schwache Idee von der Einheit, nur eine schwache Idee von der Mehrheit und Distinction, nur eine schwache Idee von der Harmonie, von der Coexistenz, von der Einheit der Eigenschaften in einem und demselben Subjecte haben.

Ich finde im Dogma der Trinität die Behauptung der unendlichen Einheit und der unendlichen Einfachheit, wie mit unendlichem Unterschiede beide in der nämlichen Wesenheit coexistiren; denn der unendliche Unterschied, oder besser, die unendliche Geschiedenheit ist die von Person zu Person. Wohl ist es wahr, daß meine Einbildungskraft nicht folgen und sich weder die unendliche Einfachheit in der Geschiedenheit der Personen noch die Geschiedenheit der Personen in der unendlichen Einfachheit vorstellen kann; aber ich kann auch in der Geometrie, im

infinitesimalen Elemente, das Zusammenfallen zweier Punkte in einen einzigen nicht weiter verfolgen. Und so sehe ich mich denn durch die Einführung des Unendlichen in den Begriff, den ich von jeder beliebigen Einheit habe, sei er Geist oder Organismus, oder auch selbst durch die Einführung des Unendlichen in die secundären Einheiten, die unser Geist hervorbringt — Harmonie, Gedanke oder Rede, Satz oder Syllogismus, — ich sehe mich durch diese Einführung genöthigt, die Idee der unendlichen Einfachheit als in dem unendlichen Unterschiede subsistirend zu fassen, gleichwie ich in der Geometrie genau durch dasselbe Verfahren zum infinitesimalen Element gelange.

Wenn überdies die Geometrie mit aller Nothwendigkeit bei der Distinction von drei Dimensionen stehen bleibt, weder mehrere noch wenigere in der Einheit des Raumes erkennend; wenn der Syllogismus bei nicht mehr und nicht weniger als bei der nothwendigen Distinction der Dreifachheit der Urtheile in der Einheit des Schlusses stehen bleibt; wenn der Geist, in der Einheit des Satzes, nothwendig bei nicht mehr oder weniger als drei Begriffen in der Einheit, in der Einfachheit des Urtheils, stehen bleibt; wenn in allen lebendigen Einheiten die wahrhaft wissenschaftlichen Unterscheidungen, so weit unsere Wissenschaften ausgebildet sind, offenbar bei drei, nicht mehr und nicht weniger, stehen bleiben müssen: so glaube ich zunächst mindestens eine auffallende Beziehung zwischen der Wissenschaft, die ich habe, und zwischen jenem Geheimnisse zu entdecken, und ich sehe meine Wissenschaft dahin convergiren, wie eine Reihe zu ihrer Grenze; ich sehe dahin die ganze Logik zielen, gleichwie das Differential-Dreieck zum infinitesimalen Dreieck hinzielt.

Wir deüten hier nur an. Eines Tages, so Gott will, werden wir diese Dinge am rechten Platze behandeln.

IV.

Nunmehr wollen wir die Folgerungen erwägen. Wenn das Dogma der Trinität wahr ist, so folgt daraus, daß die Natur der Vernunft, des Denkens und seiner Functionen, das Princip und die Gesetze der Erkenntniß ein ewiges Urbild und ein absolutes Fundament in Gott selbst haben. Wenn nicht, d. h. wenn das Dogma der Trinität nicht wahr ist, so ist alle Erkenntniß eitel und eine lediglich auf das Vorübergehende bezügliche; alle Logik ist eine Taüschung des geschöpflichen Denkens, wenn sie über die Erkenntniß des Geschaffenen hinauszuschreiten sich beimißt; der Besitz der Wahrheit selbst, die Anschauung Gottes, ist dann nur mehr das Aufhören der Intelligenz, die sich in den Abgrund des unbeweglichen und unfruchtbaren Schauens der unterschiedlosen und confusen Wesenheit versenkt. Ist das Dogma wahr, so ist die ewige Grundlage und das nothwendige Gesetz aller Auffassungen des Denkens die Formel: Tres unum sint, die man in Gott wiederfindet. Man sieht, wie, nach dem heiligen Thomas, die Einheit in dem Unterschiede und der Unterschied in der Einheit den Charakter der Wahrheit ausmachen; wie der intellectuelle Act des Unterscheidens und Vereinigens die Erfassung der Wahrheit ist, [3]) gleichwie wir in der Physik heützutage wissen, daß dies das Gesetz des Lichtes ist.

Man machte hier dem heiligen Thomas folgenden Einwurf: Wird die Wahrheit also definirt, so gibt es in Gott keine Wahrheit — 1ª qu. XVI, de Veritate, art. V. —; denn wenn die Wahrheit, wie dieser große Philosoph behauptet, darin besteht, daß man in der Erkenntniß vereinige und unterscheide, so kann es in Gott, der einfach ist, weder Unterscheidung noch Vereinigung geben.

---

3) Proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente. 1ª, qu. XVI, art. II. *corp.*

Man behauptete ferner, daß man über Gott keinen affirmativen Satz bilden könne; denn wo sollte man, hieß es, in Gott den Unterschied von Subject und Prädicat auffinden? [4])

Der heilige Thomas antwortet: die Wahrheit des Denkens oder die subjective Wahrheit bestehe darin, daß man das Ding erfasse, so wie es ist; die Wahrheit des Seins oder die objective Wahrheit aber bestehe darin, daß ein Sein erkennbar sei; und beide — die subjective und objective Wahrheit — finden sich in Gott auf eminente Weise. Denn nicht bloß ist sein Sein ganz und gar erkennbar, sondern es ist die Erkenntniß selbst. Und nicht bloß erfaßt seine Erkenntniß ihr Object, so wie es ist, sondern sie ist auch mit ihm identisch. Demnach gibt es nicht nur Wahrheit in Gott, sondern er ist die Wahrheit selbst, die höchste und erste Wahrheit.

Man sieht hier, daß der heilige Thomas sich auf den Unterschied stützt, welchen das Dogma zwischen der Wesenheit Gottes und der Person des Logos macht, der die Intelligenz Gottes ist.

Und wenn man ihm das Wort des heiligen Augustin einwendet, daß „die Wahrheit das Ebenbild des Princips ist" — veritas est similitudo principii —, so antwortet er: Für die menschliche Erkenntniß besteht die Wahrheit in der Conformität mit ihrem Princip, mit der göttlichen Intelligenz; aber in Gott, wie verhält es sich da in der nämlichen Beziehung? „In Gott „muß man vielleicht sagen, daß die Wahrheit der eigentliche „Name des Sohnes ist, des Sohnes, der nicht bloß das Eben„bild seines Princips ist, sondern es besitzt;" [5]) noch mehr, wenn man von der Wahrheit im absoluten, wesenhaften Sinne reden will, so muß man sagen, daß die göttliche Wahrheit die Conformität mit dem Princip ist, in so weit das Sein Gottes von seiner Intelligenz nicht differirt.

---

4) Utrum propositiones affirmativae formari possint de Deo. 1ª, qu. XIV, art. XII.

5) Nisi forte secundum quod veritas appropriatur Filio, *qui* **habet** *principium.* 1ª, qu. XVI, art. V.

Wir sehen, daß der heilige Thomas die Wesenheit der Wahrheit in dem Verhältnisse der göttlichen Personen, in der wirklichen Einheit und in dem wirklichen Unterschiede, die in Gott sind, zu erkennen sucht.

Demzufolge wäre das ewige Urbild des Denkens, das typische Gesetz der Vernunft im Leben Gottes zu suchen, und die elementare Form des Denkens, das Urtheil, welches die Erkenntniß der Einheit der Differenzen ist, wäre nichts anderes als ein Widerschein und ein Bild des Geheimnisses Gottes selbst; und da es in Gott, nach dem Ausdrucke des heiligen Thomas, jene drei absoluten Geschiedenheiten: das **Princip**, das **Wort** und die **Liebe** — principium verbi et amoris, et verbum et amor — oder auch, nach unserem theologischen Ausdruck, das Princip, das Ebenbild des Princips und die Verbindung — principium, imago, vinculum —, gibt; so wären diese Unterschiede in der Einheit das genaue Urbild des Elementes im Denken, des analytischen Urtheils, von dem der Syllogismus nur eine weitere Entwicklung ist. Das Subject des Urtheils, auf welchem alles ruht, auf welches sich alles zurückbezieht, entspricht dem ersten Terminus — dem Princip; das Prädicat, welches aussagt, was das Princip oder das Subject ist, entspricht dem zweiten Terminus — dem Worte oder Bilde des ersten; und was die Logiker Copula nennen oder die Verbindung von Subject und Prädicat, das entspricht dem dritten Terminus, der das Band der beiden genannt worden ist.

Wo der heilige Thomas den Punkt entwickelt, daß der Name „Bild" — imago — ein persönlicher und Eigenname der zweiten Person in der Trinität sei, da breitet er viel Licht über das Gesagte. Er citirt den heiligen Paulus, der das Wort „das Bild des unsichtbaren Gottes" — imago Dei invisibilis, qu. XXXV, art. II. —, und auch „den Abglanz der Herrlichkeit und der Ausdruck des Wesens Gottes" nennt — splendor gloriae et figura substantiae ejus —. Gleichwie in dem geringsten unserer Gedanken das Subject vom Prädicat durch die Affirmation, in welcher die Identität des ersteren ausgesprochen ist, unzweideütig

hervorgestellt werde; gleichwie in dem kleinsten unter den Dingen durch die Eigenschaft die Substanz, die nur aus den Eigenschaften zu erkennen ist, offen zum Vorschein komme; ebenso gebe es in Gott das Unsichtbare und das Bild oder den Abglanz des Unsichtbaren, es gebe die Substanz und das darstellende Gleichniß — Figur — der Substanz.

Wenn man zu all diesem jenes Wort Jesu Christi selbst hinzufügt: „Niemand hat je Gott gesehen. Der Eingeborene „allein, der im Schooße des Vaters sitzt, hat ihn offenbar ge„macht;“ [6]) und jenes andere: „Niemand kennt den Vater, außer „der Sohn und wem dieser ihn offenbart;“ [7]) gewahrt man dann in allen diesen Namen und geheimnißvollen Aussprüchen nicht ich weiß nicht welches wundervolle Urbild der Gesetze des Satzes? Und ist jene wechselseitige Verbindung von beiden, welche, wie die Theologie es lehrt, aus beiden hervorgeht und sie einigt, ist es nicht symbolisch ausgedrückt in jenem Bande, das die zwei Begriffe des Satzes einigt, das deren Identität behauptet und so zu sagen eine doppelte Affirmation [8]) ist, das Attribut vom Subject und das Subject vom Attribut affirmirend, ebenso wohl vom Attribut zum Subject ausgehend als vom Subject zum Attribut; ein Umstand, auf welchem die Möglichkeit beruht, den Satz umzuwandeln, indem man seinerseits das Attribut als Subject und das Subject als Attribut nimmt?

Sucht man das, was die Wahrheit des einfachen Satzes und des Syllogismus ausmacht, so findet man, daß dies die Gleichheit der drei Begriffe ist, ein Resultat, das eine andere Seite des katholischen Dogma in Erinnerung bringt: Et in hac Trinitate nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales. Daher die Regel des Satzes, daß das Attribut immer nur in einer mit der des Subjects

---

6) Deum nemo vidit unquam; Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. *Joann.*, I, 18.

7) Neque Patrem quis novit, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare. *Matth.*, XI, 27.

8) Duplex spiratio.

gleichen Ausdehnung genommen werden darf, und jene Regel des Syllogismus:

Latius hunc quam praemissae conclusio non vult.

Welches auch das Gewicht von diesen Vergleichungen oder Zusammenstellungen sein mag,[9]) jedenfalls ist gewiß, daß man gezwungen wird, auf folgenden Satz hinauszukommen: Wenn die Vernunft eine ewige Grundlage hat, so muß es in Gott eine wirkliche Einfachheit und einen wirklichen Unterschied in dieser Einfachheit geben. Sodann ist es Thatsache, daß das katholische Dogma über Gott die Coexistenz der Einheit und des Unterschiedes ausspricht. Endlich ist ersichtlich, daß man diese rationelle Wahrheit mit der dogmatischen Thatsache in Verbindung bringen kann.

V.

Bevor wir weiter gehen, haben wir noch den gesetzmäßigen Gebrauch dieser Zusammenstellung von dem monströsen Mißbrauch, den die Sophisten damit treiben, wohl zu unterscheiden; wir haben anzugeben, worin das Dogma der Trinität, von dem Hegel sagt, daß es auf sein Princip auslaufe, von der Identität des Identischen und des Nichtidentischen verschieden sei.

Eben haben wir selbst gesagt: die Coexistenz der Einheit und des Unterschiedes. Allein wir sagen nicht: Die Identität des Identischen und des Nichtidentischen. Man sehe nun, wie absolut verschieden diese beiden Aussprüche sind.

---

9) Es darf nicht übersehen werden, daß wir dieses ganze Capitel unsern Lesern nur mit Vorbehalt vorlegen. Unsere Absicht ist es nicht, hier zu dogmatisiren. Es sollen vielmehr nur aufgeworfene und competenten Beurtheilern unterstellte Fragen sein, auf daß diese Ideen, wenn sie anders es verdienen, besprochen, ergänzt und nach Bedarf zurechtgestellt werden.

Nach Hegel sind das Identische und das Nichtidentische unter einer und derselben Beziehung, sogar unter derjenigen identisch, unter welcher sie nicht identisch sind. Das eben ist die Formel des Absurden. Es ist jene, von welcher Platon ironisch sagt: „Beweisen, daß zwei Begriffe unter einer ge„wissen Beziehung distinct und unter einer anderen Beziehung „das Nämliche sind, das ist nicht schwer; aber begreiflich machen, „daß das Eine und das Andere, obwohl sie verschieden sind, „in dieser nämlichen Beziehung identisch sind, und solche Wider„sprüche kühn aufstellen: das vermag ein Anfänger in der Wissen„schaft des Seins nicht zu leisten.“ (Sophist.)

Was wollen nun wir sagen mit dem Satze: Coexistenz der Einheit und des Unterschiedes im absoluten Sein? Wir behaupten die Einheit unter einer, und den Unterschied unter einer anderen Beziehung. Was lehrt die katholische Theologie von der Einheit in der Dreiheit und von der Dreiheit in der Einheit? Sie lehrt, daß sich die Einheit und die Dreiheit nicht unter der nämlichen Beziehung, wohl aber unter zwei verschiedenen Beziehungen aussagen lassen: absolute Einheit der Natur, absolute Dreiheit der Personen. Nicht die eine Natur ist dreifach; dies wäre ein Widerspruch in den Begriffen, ja die Vernichtung des nothwendigen Princips der Vernunft selbst; die Natur ist ausschließlich, schlechthin und absolut eine. Die Personen ihrerseits, welche drei sind, sind in keiner Weise eine; sie sind ausschließlich, schlechthin und absolut drei. Ohne Zweifel bleibt das Mysterium, aber die Vernunft, welche von der Formel Hegel's vernichtet wird, hält sich hier ganz und gar aufrecht, im Räthsel zwar, doch ungebrochen, ja statt ungebrochen könnte ich sagen: von Gott unterstützt.

Dem heiligen Thomas wurde der Einwurf gemacht, daß alles, was in Gott ist, in der Einheit der Wesenheit sei, weil Gott selbst seine Wesenheit, d. h. weil er absolut einfach sei. Gäbe es in Gott eine Trinität, so gäbe es eine Dreiheit in der göttlichen Wesenheit; es gäbe sonach in Gott drei wesenhafte Einheiten, was man ohne Häresie nicht sagen könnte. Er ant-

wortet: „Wenn wir sagen: die Trinität in der Einheit, so setzen „wir nicht die Zahl in die Einheit der Wesenheit, als ob sie „dreimal eine wäre; sondern wir setzen die drei Personen in „die Einheit der einzigen Natur, gleichwie wir sagen, daß die „Subjecte von einer und derselben Natur in dieser „einzigen Natur begriffen sind. Ganz so sagen „wir Trinität in der Einheit, wie man sagt, daß eine „und dieselbe Natur **eine** ist in ihren verschiedenen Subjecten." [10])

In diesem Vergleiche, den man übrigens nicht als eine buchstäbliche Erklärung des Geheimnisses fassen darf, zeigt der heilige Thomas klar, daß das christliche Dogma die Trinität und die Einheit unter zwei distincten Beziehungen behauptet. Er citirt das Wort des heiligen Augustin — de fide ad Petrum, c. 1. —: „Eine ist die Wesenheit des Vaters und des Sohnes „und des heiligen Geistes, in welcher nicht ein Anderes ist der „Vater, ein Anderes der Sohn und ein Anderes der heilige „Geist, obschon persönlich der Vater ein Anderer, der Sohn „ein Anderer und der heilige Geist ein Anderer ist — Una „est essentia Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, in qua non „est aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus Sanctus, quam-„quam personaliter sit alius Pater, alius Filius, alius Spiritus „Sanctus —." Man kann dem heiligen Thomas und der ganzen

---

10) Cum ergo dicimus Trinitatem in Unitate, non ponimus numerum in Unitate essentiae, quasi sit ter una, sed personas numeratas ponimus in Unitate naturae, sicut supposita alicujus naturae dicuntur esse in natura illa. Econverso autem dicimus Unitatem in Trinitate, sicut natura dicitur esse in suis suppositis. 1ª, qu. XXXI, a. I, ad 4m.

Jeder Leser wird von selbst begreifen, was dieser Vergleich des heiligen Thomas Unvollkommenes hat und wo er innehalten muß.

Die Stelle: Sicut natura dicitur esse in suis suppositis, übersetzen wir mit folgenden Worten: Wie man sagt, daß eine und dieselbe Natur **eine** ist in ihren verschiedenen Subjecten. Durch das Wort **eine**, das wir zur größeren Klarheit hinzusetzen, springt die schwache Seite des Vergleichs mehr in die Augen.

Anmerk. d. Verf.

Theologie zufolge sagen: Filius est alius a Patre. Folglich besteht die Distinction lediglich in Bezug auf die Personen, und die Einfachheit besteht lediglich in Bezug auf die Wesenheit. Die Distinction ist nie und in keiner Weise die Einfachheit und die Einfachheit in keiner Weise die Distinction: die Differenz ist nicht die Identität und die Identität nicht die Differenz. Es gibt keine Identität des Identischen und des Nichtidentischen. Wenn die Formel Hegel's irgend welche Uebersetzung des Dogma der Trinität sein sollte, so müßte er sagen, daß die Wesenheit **zugleich** eine **und** dreifach sei, daß die Personen **zugleich** drei **und** eine seien, was aber eine doppelte Häresie, ein doppelter Widerspruch in den Begriffen, eine doppelte Absurdität, ein doppelter Umsturz der Vernunft wäre. [11])

Das ist noch nicht alles. Auf was erstreckt sich das Dogma der Trinität? Auf Gott, auf Gott allein. Wo appliciren wir den Satz: Coexistenz der Einheit und des Unterschiedes? In Gott allein. Und was thun die Sophisten mit ihrer Formel, die schon so monströs ist, wenn man sie auf Gott anwendet? Sie wenden sie zunächst auf Gott an, dann auf die Zusammenwürfelung von Gott und Welt. Es gibt, sagen sie, zwischen Gott, der Welt und dem Menschen und allen Wesen der Natur: in diesem als eine Masse genommenen Ganzen gibt es eine absolute und unter einer und derselben Beziehung stattfindende Identität des Identischen und Nichtidentischen. Bleibt aber der Sophist selbst dabei stehen? Nein. Auch zwischen diesem ganzen als eine Masse genommenen Sein und dem Nichtsein, zwischen diesen zwei zusammengewürfelten und als eins genommenen Gegensätzen gibt es Identität des Identischen

11) Der Leser, dem es nicht sonderlich gefallen will, daß P. Gratry auf Hegel's Verdrehungen so viel Rücksicht nimmt, wolle einerseits bedenken, wie unser Auctor den Gegner bis in seinen innersten Schlupfwinkel verfolge, und anderseits, wie sich auch hier wieder bewähre, daß die unglaübige Wissenschaft nur von den großen Ideen des Christenthums zehre, um tiefe, wenn gleich verkehrte Gedanken und Sätze aufzustellen.

Anmerk. d. Herausg.

und Nichtidentischen. Ist dies alles? Mit nichten. Auch zwischen den directen und absoluten Contradictorien, zwischen dem Wahren und dem Falschen, zwischen dem Guten und dem Bösen, besteht die Identität des Identischen und Nichtidentischen. Das ist, wie wir oben bewiesen haben, der Sinn der Formel und die Tragweite der hegel'schen Trinität. Wie man sieht, heißt dies das Princip der Vernunft selbst urgründlich bis auf die Wurzel zerstören, während unser Dogma nicht bloß der Vernunft nicht nahe tritt, sondern sein Ausspruch selbst gleichsam ein erhabener Ausdruck der Formel und des Gesetzes der Vernunft ist: Einheit der Wesenheit, Dreiheit der Personen: tres unum sunt.

Unser Dogma ist das Urbild und das Gesetz der Vernunft. Das Geheimniß des Lebens Gottes ist das Grundbild des Lebens unserer Seele.

VI.

Das also ist die ewige Grundlage dieser Vernunftoperation, welche, die Einheit in ihren natürlichen Unterschieden aufsuchend, die innersten Unterschiede der Einheit auf die Einheit zurückführt und darin das Leben jeder lebendigen Einheit nachahmt oder vielmehr es nachlebt, ja welche das Leben Gottes selbst nachahmt.

Das Leben Gottes ist gleichsam ein ewiger Satz. Das Princip drückt sich aus im Verbum, und das Princip und das Verbum affirmiren sich wechselseitig als gleich, als ein und dasselbe Wesen in der Einheit des dritten Ausdrucks, der von beiden hervorgeht, der den zweiten vom ersten wie den ersten vom zweiten affirmirt. Und die ewige und unwandelbare Dauer dieses Satzes ist das Urbild der unendlichen Deductionen, welche von der Vernunft auf dem Wege der Identität aus dem Satze gezogen werden.

Nun haben aber eben diese Denkoperationen, deren ewiges und vollkommenes Urbild gleichwie ihre erste Ursache in Gott

zu suchen ist, ihre zweite Ursache, ihr secundäres und unvollkommenes Urbild im Gesammtleben der Seele, das ein Bild des Lebens Gottes ist. Die Seele, eine unvollständige Trinität, ist unaufhörlich bestrebt, durch ihr gesammtes Leben den Reichthum ihrer Wurzel, ihres verborgenen Wesens und Hintergrundes zum Ausdruck zu bringen und alles, was sie in sich sieht, durch ihr Lieben und Wollen, auf ihr Wesen zurückzuführen. Hier sitzt der fortwährende Lebensanlauf in der gesammten Seele; hier der Anlauf und die Bewegung, von welcher ihrerseits jede kleine lichtvolle Bewegung des Denkens ein Bild ist, indem sich das gleiche Gesetz stets in allen Kreisen wiederholt.

Man wolle nun recht Acht haben auf das, was wir zu sagen uns anschicken. Wir betrachten dasselbe als einen Hauptpunkt.

Wir sagen: Gott, der das Leben in sich hat, der das Leben ist, hat einen Proceß auf zweifache Weise nicht nöthig. Er hat nur e i n e n Proceß, und es ist mir einleüchtend, daß der ewige Satz Gottes, soweit er in menschlicher Sprache ausgedrückt werden kann, also lautet: I c h b i n d e r i c h b i n; ein Satz, dessen Subject Ich ist, dessen Attribut Ich ist und dessen Verbum b i n, zweimal wiederholt, zweimal Ich mit sich führt. Evidenter Maßen muß das absolute, unendliche Sein sich also setzen und nicht anders, wenn es sich setzen und nennen will. Der, welcher das Leben, das Leben selbst, das ewige Leben ist, setzt sich und, wenn man so sagen darf, setzt sich ewig fort und deducirt sich demnach ewig.

Was nun ganz überraschen muß, ist, daß der Mensch sich insgemein ebenso s e t z e n und denken will wie Gott. Er will sein und leben wie Gott, nicht anders.

Dies ist die instinctmäßige Tendenz des verborgenen Hochmuthes im Grunde der Seele. Und was ist die Folge davon im Denken? Die Folge davon im Denken durch einen Gegenschlag ist das Streben, immer auf dem Wege der Identität oder Deduction zu verfahren, dadurch, daß man ausgeht von dem

Wenigen, das man ist, von dem Wenigen, das man hat, und von dem Wenigen, das man wirklich weiß.

Man will nicht vor allem und über alles suchen, mehr zu sein, mehr zu haben, d. h. mehr zu empfangen, mehr zu wissen, zu lernen, was man nicht wußte. Man setzt voraus, daß man alles ist, alles hat, alles weiß, und man folgert und schließt in der Weise, daß man von dieser ganz lügenhaften Einbildung ausgeht, und was man daraus nicht deduciren kann, schließt man aus.

Gerade dieses aber — und wir werden nicht müde werden, es unter allen Formen zu beweisen — ist der Ruin der Philosophie, das Hinderniß für den Fortschritt der Wissenschaft seit dem Anfange der geistigen Arbeit des Menschen. Ist man consequent, so ist dies auch die gründliche Zerstörung der Vernunft. Wenn der Gedanke in der Uebertreibung dieses Strebens bis zur äußersten Schranke und in der Absicht, dadurch, daß er von dem, was er ist, oder von dem, was er aus sich selbst weiß, ausgeht, strenge auf dem Wege der Identität zu verfahren, zunächst das kritisirt, was er ist und was er weiß, um jeden fremdartigen Eindruck zurückzuweisen, um sich auf sich allein zurückzuführen, um alles, was er empfangen, zu unterdrücken; wenn er dann zu denken versucht ohne die Quelle des Denkens, sich zu bereichern ohne den ersten Besitz und ohne empfangene Gaben, zu sehen ohne Licht, zu sein ohne Sein: so ist dies der Selbstmord des Denkens. Und was geschieht dann? Wir haben es schon einige Male gezeigt: das Denken stürzt sich dann in den Tod und fällt ohne Aufhalt in die Finsterniß und in das Nichtsein. Die Thatsachen stehen schlagender als je und greifbar wie die Nacht vor unseren Augen und sie sind in der ganzen Geschichte der Philosophie vorhanden gewesen.

Ja, der tiefe und instinctmäßige Hochmuth der menschlichen Seele, die, ohne es zu wissen, wie Gott sein, leben und denken will, ist die Quelle dieses Deliriums des Denkens, welches in Nachahmung dessen, der sich in der ungetheilten Seele auswirken will, einzig durch die einfache, regelmäßige, majestätvolle Deduction aus dem, was es ist oder was es schon hat, zu

verfahren versteht. Dies kömmt auf lächerliche Weise in allen denen zum Vorschein, die zu denken anfangen; in den Kindern, in welchen die Logik kaum erwacht ist, oder in den Unwissenden und zumal in den kleinen Geistern, die zufällig einem originellen Gedanken nachstreben. Es gibt beim Ausgehen von irgend einem Obersatze nichts Kühneres, nichts Absoluteres, nichts in der Deduction Stetigeres, als das Kind, den Unwissenden oder den Dummen. Für sie ist alles ein Obersatz, aus dem sie unerschütterlich die Schlußfolgerung ziehen. Gleich lächerlich und gleich haüfig ist dies auch bei den Philosophen, welche, von einem beliebigen Satze, der das Princip ihres Systems ist, ausgehend, das, was er enthält, deduciren und das, was er nicht enthält, ausschließen, bald das Endliche, bald das Unendliche, bald die Bewegung des Weltalls, bald die Einheit und Unwandelbarkeit des höchsten Wesens leügnen.

Endlich erklärt dies auch noch, wie es komme, daß die Philosophie bisher den syllogistischen Proceß der Vernunft hat überwiegend dominiren lassen; daß sie sich nur diesem anvertraut, wenn man sich mit ihr in Untersuchungen einläßt, und warum sie so zu sagen die Existenz des zweiten Verfahrens, das wir zur Erkenntniß zu bringen suchen und das von der Wissenschaft der Logik noch nicht genau beschrieben ist, bisher nicht beachtet hat.

Wir sagen: da der Mensch nicht Gott ist, so muß er vor allem das Leben suchen; er muß das Leben suchen, bevor er es zu enthüllen sucht; er muß zuvor erwerben, wenn er deduciren will; er muß sein, um zu erscheinen, wissen, um zu reden, lernen, um zu wissen, und empfangen, um zu besitzen.

Ehe die Vernunft ihre Bewegung des Vorgehens auf dem Wege der Vernunft beginnt, muß sie zuvor jene primitive Identität erwerben, welche sie als das Bewegende und Umgestaltende erkennt; mit anderen Worten: vor der Entwicklung muß das gegeben sein, was entwickelt werden soll; es muß der Obersatz vor der Deduction vorhanden sein. Bevor das Wesen, das nicht Gott ist, Gott nachahme, muß es nothwendig von Gott

die Möglichkeit des Nachahmens haben und unaufhörlich empfangen.

Daher, sage ich, das andere Verfahren der Vernunft, jenes, das für den Menschen immer das erste und principale, das einzige ist, welches erweitert, gibt, erwirbt, welches vorwärts führt, wahrhaft zum Unbekannten geht, um es zu erkennen, welches über den ehevorigen Gesichtskreis erhebt; jenes, vermöge dessen die Vernunft das ihr Mangelnde sucht, bevor sie das, was sie hat, und nur zu oft das, was sie nicht hat, zu entfalten sich anschickt.

Dieses eben ist das Verfahren, welches Leibnitz der Logik zuzuführen hoffte, die allzu unbestimmt davon redet, um jene Wissenschaft zu entwickeln, die, wie er sagt, erst noch ein Schatten von dem ist, was sie sein soll; dies ist das Verfahren, über das wir im folgenden Buche zu handeln vorhaben. Wir wagen den Versuch, die unvollendete Arbeit des Leibnitz zu ergänzen, indem wir uns die unvollständigen Daten, die er uns bietet, zu Nutzen machen. Wir glauben deren Sinn gefunden zu haben und werden zu diesen Daten auch das beifügen, was uns andere hervorragende Geister mehr oder minder klar über diesen Punkt lehren.

VII.

Bevor wir jedoch an diese neüe Abhandlung gehen, müssen wir hier einige Worte hinzusetzen, die darthun mögen, wohin wir zielen.

Wenn keine uns bekannte Logik ausdrücklich und klar über dieses erste und principale Vernunftverfahren handelt, so üben es dagegen, ungeachtet des fast ausschließlichen Hanges so vieler Geister zum anderen Verfahren, alle Menschen in irgend etwas unabläßig; alle geraden Seelen wenden es auf wirksame Weise an, und alle tüchtigen Geister unter den Denkern haben es geahnt und mit mehr oder weniger Nachdruck bezeichnet. Es konnte dem nicht anders sein.

Fenelon, der davon mit so vieler Gründlichkeit redet, bezeichnet einiger Maßen die zwei Zustände, denen in jedem Geiste die vorherrschende Gewohnheit des einen oder des anderen Verfahrens entspricht. Wie Pascal, wie alle Beobachter, macht er in Hinsicht auf die Geister zwei Naturen namhaft, von denen die eine mehr dem Hochmuth, die andere mehr der Demuth offen steht. Diese zwei Geisternaturen oder diese zwei von ihm beschriebenen moralischen Charaktere sind die zwei Seelenzustände, die zwei geistigen Dispositionen, die dem besonders vorwiegenden Gebrauche des einen oder des anderen Vernunftprocesses entsprechen. Und Fenelon begreift vortrefflich, daß der eine diejenige von den zwei Vernunftbewegungen ist, die, den Geist stets erhebend, zum Glauben führt und dafür empfänglich macht; daß hingegen der andere jene ist, die im Unglauben läßt oder dazu führt, wenn man sich ihr ausschließlich hingibt. Wie Platon, wie Pascal, wie alle gediegenen und tiefen Denker, sieht er im Herzen, um Bossuet's Ausdruck zu gebrauchen, die verborgene Spannfeder, die in dem aufwärts erhebenden von den beiden Verfahren den Geist in Bewegung setzt. Er sieht: „Jene Vorbereitung des Herzens ...., die in einem confusen „Gefühl unserer Unmacht, in einem Verlangen nach dem, was „uns mangelt, in einem Hange besteht, das über uns zu finden, „was wir vergeblich in unserm Innern selbst suchen.... Eine „Betrübniß über die Leere unseres Herzens, einen Hunger und „Durst nach der Wahrheit, eine aufrichtige Disposition, leicht„lich anzunehmen, daß man sich taüsche, und zu glauben, daß „man einer Hilfe bedürftig sei, um sich nicht mehr zu taüschen." (Lettres sur la religion.)

Diese Seelenstimmung begünstigt im Verstande die Gewöhnung und das Vorwiegen jenes Verfahrens, das uns über den jeweiligen Ausgangspunkt erhebt, das sammelt, erwirbt, vermehrt. In diesem Zustande sagt die Seele zu sich: Ich bin nicht Gott gleich, aber ich möchte es dahin bringen, daß ich ihm immer mehr gleiche. Im entgegengesetzten Zustande sagt die Seele insgeheim: Ich bin das, was ich sein soll; ich bin Gott gleich; ich kann handeln, leben und denken wie Gott. Diese

letztere Stimmung der Seele gewöhnt den Verstand oft fast ausschließlich zum anderen Verfahren, das sich nicht über den jeweiligen Ausgangspunkt erhebt, wie Platon sehr richtig bemerkt, [12]) ein Verfahren, das auseinanderlegt, zerstreüt und mehr Schein macht, ohne mehr zu sein, ohne zu erwerben, ohne zu wachsen; das mit einem Worte verschwendet und in der Regel, wenn es allein zur Anwendung kömmt, den Geist nach und nach von einer gewissen Ueberzeügung, von einem gewissen Helldunkel in den Skepticismus und in die Nacht hinabzieht. „Der Mensch von diesem Charakter," sagt Fenelon, „wird als „ein Philosoph von Hause aus, als ein leidenschaftlicher Lieb„haber der Wahrheit erscheinen..... Aber man beobachte ihn „genau, und man wird einen Menschen finden, der in seinen „eigenen Geist verliebt ist; der die Weisheit sucht, um sich zu „zieren; der sich hervorthun will; der den Schein irgend eines „Irrthums fürchtet und der sich um so mehr der Gefahr des „Irrthums aussetzt, je eifersüchtiger er in gar nichts irren will." „Der Andere dagegen," fährt Fenelon fort, „läßt seinen Geist „von der Wahrheit und nicht von seinem eigenen „Geiste einnehmen; er geht den einfachen und geraden Weg „zur Wahrheit, ohne selbstgefällig auf sich zurückzuschauen; er „fühlt eine geheime Neigung, sich selber zu mißtrauen, seine „Schwäche zu fühlen, und den Willen, zurecht gerichtet zu werden. „Der, welcher am wenigsten vorangeschritten scheint, ist es un„endlich mehr als der Andere. Gott findet in dem Einem einen „Hinterhalt, der seine (Gottes) Hilfe von sich stößt und der „Wahrheit unwürdig ist; in den Anderen legt er jene fromme „Wißbegierde, jene Ueberzeügung von der eigenen Unmacht, „jene heilsame Gelehrigkeit, die zum Glauben vorbe„reitet."

Von diesen zwei so verschiedenen Geisternaturen sieht die eine das, was sie ist, was sie hat, und befaßt sich damit, es auf dem Wege der Identität, d. h. mittelst der in ihrem Geleise

---

12) Ὡς οὐ δυναμενην των ὑποθεσεων ἀνωτερω ἐκβαινειν.

beharrenden und darin sich verlierenden Denkbewegung zu entfalten; die andere hingegen sieht, was sie nicht ist, was ihr mangelt, und sucht es durch jenen Schwung des Denkens zu erwerben, der sie über das, was sie schon ist, hinaushebt und zu unbekannten Höhen emporträgt. Der Mensch tritt aus sich heraus und steigt auf zu Gott.

Die erste Art von diesen zwei Geistern, verliebt in sich selbst, wie Fenelon so schön sagt, arbeitet daran, sich zu zieren und zu scheinen; sie bleibt in sich beharrend: das ist ihr Object; ihre Logik ist ganz immanent. Die andere Art läßt ihren Geist von der Wahrheit und nicht von ihrem eigenen Geiste einnehmen; sie geht den einfachen und geraden Weg zur Wahrheit, ohne selbstgefällig auf sich selbst zurückzuschauen. Ein solcher Geist kann, wie Fenelon anderswo sagt, aus sich heraustreten und in die Unendlichkeit Gottes eingehen. Nur ein solcher, der in Wirklichkeit aus dem Endlichen und Geschaffenen heraustritt, vermag sich zum Unendlichen, zu Gott zu erheben. Nur die Demüthigen werden erhoben; die Stolzen bleiben Anfangs auf ihrem Platze und hernach enden sie mit Erniedrigung. Die Demüthigen allein haben die verborgene Spannfeder in sich, die aufwärts treibt. Denn was ist die Demuth? Die Anerkennung dessen, was uns fehlt. Aber wie weiß ich, was mir fehlt, wenn ich nicht fühle, was ich haben kann? Und kann ich mich als unvollkommen und beschränkt erkennen, wenn ich nicht wenigstens eine Ahnung habe vom Vollkommenen und Unendlichen? Die Demuth ist der Sinn des Unendlichen; der Sinn des Unendlichen, er ist die uns aufwärts treibende Spannfeder.

Daß wir doch das, was wir über alles dieses fühlen, nicht sattsam auszudrücken vermögen! Möge uns darum ein Stärkerer zu Hilfe kommen!

„Ohne Zweifel," sagt Bossuet, „gibt es eine göttliche Klar-
„heit in uns. Ein Strahl deines Antlitzes, o Herr, ist un-
„serer Seele aufgedrückt: Das ist die erste Vernunft, die

„sich uns in ihrem Bilde zeigt. Aber alles dieses ist „nichts.“ [13])

Alles dieses ist nur das Bild Gottes; in allem diesem kommen nur wir und unsere Seele, gesehen im Lichte Gottes, zum Vorschein. Werden wir dabei stehen bleiben und uns einzig darin gefallen, dieses Bild zu entfalten, es zu analysiren, ohne aus diesem Bilde, d. h. ohne aus uns herauszutreten? Wollen wir bei uns stehen bleiben, dann braucht es nur die Deduction. Das Identitäsverfahren reicht hin.

Aber „sehet einmal,“ sagt Bossuet, „den wunderbarsten „Zug unserer Aehnlichkeit mit Gott. Gott will, daß der Mensch „sich selbst und nicht bloß sein Bild erkenne. Gott will, daß „der Mensch ihn erkenne, ihn, das ewige, unermeßliche, unend„liche, ... schrankenlose, von jeder Unvollkommenheit freie Wesen. „Welch’ ein Wunder ist dies! Wo konnten wir diese Ewigkeit „erfassen, die wir nur Begrenztes wahrnehmen und nur Wan„delbares sehen? Wo hat unser Gedanke diese Unendlichkeit „gefunden? O Ewigkeit, o Unendlichkeit, von welcher unsere „Sinne nicht einmal eine Ahnung haben; auf welchem Wege „bist du doch in unsere Seele hineingelangt?“

„..... Wenn unsere schwache Einbildungskraft ihre aüßerste „Kraft anstrengt, um so hoch zu steigen und in uns die höchste „Wahrheit zu schauen; fühlst du da nicht zu gleicher Zeit, daß „im Grunde unserer Seele ein himmlisches Licht aufgehe, das „alle unsere Vorstellungen zerstreüt, so fein und zart wir sie „auch gestalten mochten? Wenn du noch mehr drängst und „frägst, was dieses Wesen sei, so wird sich aus der innersten „Mitte der Seele eine Stimme erheben. Ich weiß nicht, was „es ist; aber das ist es einmal nicht! Welche Kraft, welcher „Schwung, welche geheime Stärke fühlt diese Seele in sich, sich „zu berichtigen, sich zu überweisen und keck alles zu regeln, was

---

13) Bossuet: Predigt über den Tod, für den Freitag der vierten Fastenwoche.

„sie denkt! Wer sieht nicht, daß in ihr eine verborgene „Spannfeder ist, die noch nicht mit ihrer vollen Stärke thätig „ist, die aber, obwohl gehemmt und in ihrer freien Bewegung „behindert, gleichwohl aus einer gewissen Kraft ersehen läßt, „daß sie in ihrer Spitze an ein höheres Princip gleich„sam angebunden ist."

Siehst du hier die verborgene Spannfeder, die Kraft, welche in Einem fort sich aufwärts schwingt? Siehst du jenes himmlische Licht, das die Phantome zerstreüt; jene geheime Stärke, die alles berichtigt, alle Vorstellungen, die sich der Geist von Gott macht, Lügen straft? Hörst du jene Stimme, die sich aus der innersten Mitte der Seele erhebt, um in Einem fort zu rufen: Das ist er nicht? Nun, dies ist der Charakter jener demüthigen Natur von Geistern, von denen Fenelon oben redet, die nicht auf sich selbst beharren, sich nicht in das einschränken, was sie schon sind und was sie schon haben. Für diese Geister reicht die Deduction, die Identität nicht aus; für sie ist ein anderes Verfahren nothwendig, das beim Suchen nach der Wahrheit selbst, nach der unwandelbaren, vollkommenen, absoluten, unendlichen Wahrheit, damit beginnt, im Angesichte der Natur und der Seele und selbst des Bildes Gottes zu sagen: Das ist er nicht; ich will nicht das, was endlich ist; ein Verfahren, welches dann, wie wir schon gezeigt haben und noch weitlaüfig zeigen werden, nicht mehr aus dem Bilde das Enthaltene deducirt, sondern das staunenswerthe Mittel, die wundersame Kunst entdeckt, auf der Unterlage des Bildes das zu erreichen, was das Bild nicht enthält; welches sich, wie mit Platon die ganze Philosophie sagt, über den Ausgangspunkt erhebt und durch die Negation der Schranken dessen, was man sieht, dahin gelangt, das unsichtbare Unendliche zu behaupten und zu erfassen.

Begreift man nunmehr die Analogie zwischen dem Vernunftverfahren, das die Schranken und Unvollkommenheiten leügnet und im Angesichte des Bildes sagt: Das ist es nicht, und zwischen dem Vorgang des Herzens, von welchem Fenelon spricht,

dem Gefühle unserer Unmacht, dem Verlangen nach dem, was uns mangelt, dem Durst und Hunger nach der Wahrheit, der Betrübniß über die Leere des Herzens, dem Hange, das, was wir in uns vergeblich suchen, über uns zu finden, der Demuth, die im Angesichte des ganzen Menschen sagt: Das ist es nicht, und die unter solchen Gefühlen und Reden sich zu Gott erschwingt und Gott an sich zieht?

Und begreift man nicht auch, welchem göttlichen Mysterium dieses Vernunftverfahren entspricht, dieses Verfahren des Erwerbens, das vorzugsweise dem Menschen zugehört, während das andere, das entfaltende und ausspendende, vorzugsweise Gott und uns erst in secundärer Weise zukömmt?

Das letztere Verfahren ist im Leben der Vernunft die Nachahmung von dem Geheimnisse des Lebens Gottes in Gott selbst; das andere ist die Nachahmung von dem Geheimnisse des Lebens Gottes in seiner Beziehung zu den Geschöpfen. Warum sind die Creaturen getragen vom Worte — Logos —? Warum wird das Wort Mensch? Cur Deus homo? Warum wird das Unendliche vom Endlichen empfangen? Welches ist die allgemeine Bedingung der Coexistenz von zwei grundwesentlich geschiedenen und unmittheilbaren Naturen, der geschaffenen und ungeschaffenen, der endlichen und unendlichen, in einem und demselben Leben? Warum empfängt die Menschheit Gott? Welches sind die Bedingungen ihrer göttlichen Mutterschaft? Ist es das, wohin jede Seele und die ganze Menschheit zielt? Ist es das, wozu Gott alle Seelen ruft? Muß am Ende die ganze Menschheit gleich dem heiligen Paulus sagen: „Non jam vivo ego, „vivit vero in me Christus"?

Ich kann mich hier noch auf Einen stützen, der stärker ist als Bossuet und Fenelon zusammen: wir haben die Worte Christi. Wir begreifen aus dem ganzen Evangelium, daß die Vernunft-Bewegung, welche das Unendliche sucht, ähnlich ist jener, die unter dem übernatürlichen Lichte zum Glauben, zum Schauen Gottes führt, zum Schauen Gottes selbst, nicht mehr in uns, in seinem Bilde oder im räthselhaften Spiegel. Der höchste Schritt der Vernunft, der höchste Schritt, welchen der heilige

Augustin „die zu ihrem Ziele, d. h. zu ihrem letzten Ziele, „gelangende Vernunft" nennt: dieser höchste Schritt ist der zum Glauben führende, zum Glauben, diesem Versuch des Schauens, wie Bossuet, diesem Beginn des Schauens, wie der heilige Thomas sagt. Und dies ist das göttliche Werk selbst, sagt Jesus Christus: „Das ist das Werk Gottes, daß ihr an „den glaubt, welchen Er gesandt hat." [14])

Ich kann nicht umhin, hier den Glauben, die Gnade, alle Früchte der Incarnation, alle Formen, alle Stufen der Einigung, der Communication des Endlichen und des Unendlichen anzuführen; und ich kann nicht umhin, in dem die Vernunft bereichernden und erhebenden Verfahren eine Bewegung zu erkennen, die in der rationellen Sphäre alle diese Geheimnisse nachzuahmen, auszudrücken und vorzustellen, die das Denken im Sinne dieser Geheimnisse vorwärts zu drängen sucht, wohl erwägend, daß die gesammte, im Voraus von Gott berührte und unterstützte Seele durch analoge Bewegungen all ihrer Kräfte, durch das Gebet, durch die Intelligenz und Liebe zum Leben aus der Substanz derselben gelangt.

Möchte doch einmal der Tag anbrechen, an welchem diese Beziehungen theologisch und wissenschaftlich in eine genaue endliche Fassung gebracht werden: die Beziehungen der allgemeinen Religion zur allgemeinen Philosophie; die Beziehungen des Glaubens, den Gott gibt, zu der von ihm schon gegebenen Vernunft; die Beziehungen, in deren Erkenntniß, in Hinsicht auf diesen entscheidenden Punkt, jene vergleichende Wissenschaft zu Tage treten wird, welche man die wahre Wissenschaft der Christen, die zugleich göttliche und menschliche Wissenschaft genannt hat! Möchten die christlichen Denker, die Anbeter im Geiste und in der Wahrheit, endlich einmal ihre Wissenschaft auf die detaillirte Erkenntniß dieser erhabenen Beziehungen gründen und dadurch gleichsam mit einem Schlage den öffentlichen Glauben und die öffentliche Vernunft, das Leben und die Hoffnung und den opferwilligen Eifer einer überzeugungsvollen Arbeit, eines geraden Ganges zu heiligeren und heitereren Geschicken in Europa wieder erwecken!

---

14) Hoc est opus Dei, ut credatis in eum quem misit ille. *Joann.*, VI, 29.

Ende des ersten Bandes.

Inhalt

des ersten Bandes.

Einleitung
über
die Theorie des Inductivverfahrens.

Logik
oder
Erkenntniß des Menschen
in seiner Denkthätigkeit.

Erstes Buch.
Die Fundamentalpunkte.

Erstes Capitel.
Einige Lücken in der Logik.

Zweites Capitel.
Ueber die Gewißheit.

Seite

Zweites Buch.

Die Logik des Pantheismus.

Erstes Capitel.

Die Logik des Pantheismus. — Das Princip der Identität.

Zweites Capitel.

Die Logik des Pantheismus. — Das Princip der Transcendenz.

Seite

Drittes Capitel.

Die Logik des Pantheimus. — Schluß.

Drittes Buch.

Der Syllogismus.

Erstes Capitel.

Natur, Form, Figuren und Arten des Syllogismus.

Zweites Capitel.

Regeln des Syllogismus.

Seite

Drittes Capitel.

Kritik der Arten des Syllogismus.

Viertes Capitel.

Die Idee des Syllogismus verglichen mit der Dialektik.